الجمهورية العربية السورية
جامعة دمشق
كلية الآداب والعلوم الإنسانية

نظرية النفس

في النسق الأفلاطوني

بحث أعد لنيل درجة الماجستير في الفلسفة

إعداد
الطالبة رولا كركوكلي

إشراف
الأستاذ الدكتور سليمان الضاهر

فهرس المحتويات

نظرية النفس في النسق الأفلاطوني

المقدمة

أفلاطون راهناً

مُقَدِّمَة

أفلاطون راهناً

«إن أفلاطون حدد لأول مرة في تاريخ الغرب معالم العقل الذي أسس الثقافة الغربية في خصوصيتها وقاد مسير ا الحضارية إلى اليوم»[*].

تشكل قراءة أفلاطون قراءةً معمقة، أساساً ضرورياً لكل باحث في الفلسفة، ولا تعود هذه الضرورة إلى نوع من قداسة الماضي، أو لأن أفلاطون هو أول فيلسوف - في تاريخ الفكر الفلسفي - وصلت إلينا أعماله كاملة. بل إن هذه الضرورة في راهنية أفلاطون، تنعكس - على مستوى أول - في كون أفلاطون محل اهتمام عدد من كبار فلاسفة القرن العشرين، كأدموند هوسرل، ومارتن هيدغر، وهانز جورج غادامير، وجيل دولوز، وغيرهم. أما على المستوى الثاني، فتتجلى راهنية أفلاطون في أنه قد تناول في محاوراته عدداً من المشكلات التي ما زالت تؤرق الإنسان في القرن الواحد والعشرين. يقول فرانسو شاتليه: «عندما يتكلم - أفلاطون - فكأنه يخاطبنا، أي يخاطب الإنسان الواقع في المشكلات الثلاثة المميزة لمصيره، أو قل إنه يخاطب الفرد الذي يبحث عن إرواء حاجاته، والمواطن الذي يبحث عن العدالة، والعقل الذي يطلب المعرفة»[1]. وأفلاطون كما يرى شاتليه، إضافة إلى أنه أول من حدد معالم العقل الغربي، كذلك فإن «كلام أفلاطون يرن رنيناً غريباً، لأنه يصدر عن زمان ومكان اتخذت فيهما، ضمن شروط استثنائية، قرارات هي التي تحدد صورة ثقافتنا، مهماتكن المبتكرات التي تمت بعدها»[2].

(*) فرانسوا شاتليه، أفلاطون، ترجمة د. حافظ الجمالي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩١، ص٣٥.

(١) المرجع السابق، ص٨.

(٢) المرجع السابق، ص٩.

أما بالنسبة لكارل ياسبرز، فراهنية أفلاطون تتجلى في عدم تجاوزنا له، فيقول: «ليس بوسعنا أن نزعم أننا تجاوزنا أفلاطون، بضاعته العلمية هي وحدها أقل من بضاعتنا. أما ما لديه من بحث فلسفي بكل ما في الكلمة من معنى، فلعلنا كدنا نلحق به»[١].

ولعل أحد أوجه راهنية أفلاطون تتجلى في غنى النص الأفلاطوني، هذا الغنى الذي يمكنه من الانفتاح على قراءات متعددة، وقدرته على التكيف مع الزوايا المختلفة التي ينظر منها الباحثون إلى نصوص أفلاطون. ففي حين ينظر لوي ألتوسير إلى فلسفة أفلاطون انطلاقاً من رؤيته لعمق العلاقة بين الفلسفة والعلم، بحيث يعتقد أن فلسفة الفيلسوف تعكس علوم عصره، أو بعضها على الأقل، فإنه يذهب في كتابه (لينين والفلسفة) إلى القول: «بأن الفلسفة بالمعنى التقني للكلمة قد ظهرت مع اليونان وبالتحديد مع أفلاطون الذي ورث علم الرياضيات الذي دشنه طاليس»[٢]. في حين يرد هيدغر أهمية أفلاطون إلى كونه أول من طرح السؤال عن الماهية[**]. أما وايتهيد - وهو من كبار المعجبين بفلسفة أفلاطون، فإنه يرد أهمية أفلاطون وتأثيره العميق والمستمر في تاريخ الفكر الفلسفي إلى «الثروة الفكرية المتمثلة بالمقترحات العميقة المتناثرة على مؤلفاته وحواراته، والمقترحات التي كان يخنقها سوء الفهم الفوضوي للعصر الذي عاش فيه»[٣].

أما بالنسبة لجيل دولوز فإن أهمية أفلاطون تكمن أساساً في إبداعه لمفهوم المثال، «كان أفلاطون يقول بضرورة التأمل في المثل، لكن كان عليه أولاً أن يبدع مفهوم المثال»[٤]. والحقيقة، إن موقف دولوز وغاثاري يبدو أكثر وضوحاً، إذا ما انتبهنا إلى أ ما يعدان

(١) كارل ياسبرز، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. جورج صدقني، مكتبة أطلس، بدون تاريخ ومكان الإصدار.

(٢) سليم دولة، ما الفلسفة؟، دار الغرقد، دمشق، ٢٠٠٨، ص٣٨.

(**) سوف نتناولها بشيء من التفصيل في الفصل الثاني.

(٣) الفرد نورث وايتهيد، أنماط الفكر، ترجمة عبد المنعم عثمان المشايخي، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ٢٠٠٨، ص٢٢.

(٤) جيل دولوز، فليكس غاثاري، ما هي الفلسفة؟، ترجمة مطاع الصفدي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص٣١.

«الفلسفة هي الإبداع المستمر للمفاهيم»[1]. بل هما يعبران عن هذه الدلالة بصيغة أخرى قائلين: «إن الفلسفة بتدقيق أكبر هي الحقل المعرفي القائم على إبداع المفاهيم»[2]. وسنقف في المقدمة عند تحليل مفهوم (المفهوم) لدولوز وغاتاري، ونختم الحديث حول أهمية النص الأفلاطوني، وتعدد القراءات.

النص والمفهوم والنسق:

إذا كان النص المغلق، هو نص وحيد الدلالة، فإن النص المفتوح هو نص متعدد الدلالات. إلا أن هذه الدلالات، لا تختلط بعضها مع بعض، لتطفو على سطح النص، ليختار منها القارئ الدلالة التي يريد وفقاً لمزاجه وميوله. بل إن دلالات النص تتراصف بعضها فوق بعض، لتشكل طبقات دلالية تشكل كل واحدة منها عمقاً جديداً للنص، كما تحجب كل واحدة منها الطبقات التي تحتها.

واختلاف المستوى بين الطبقات الدلالية، يشير إلى ضرورة اختلاف آليات القراءة، والأدوات المستخدمة في الكشف عن كل واحدة منها. ولهذا فإن أسوأ قراءة للنص المفتوح، هي القراءة الاختزالية التعسفية، التي تختزل النص إلى طبقة واحدة، وهي الطبقة السطحية، ومن ثم تؤدي إلى تسطيح النص. ولعل أبرز مثال هنا، هو القراءة الأيديولوجية للنص الفلسفي، التي تلغي كل أبعاده الوجودية والمعرفية والأخلاقية والجمالية إلى بعد واحد، وهو الأمر الذي يحول النص المفتوح إلى نص مغلق. ولنتأمل فيما يقوله الأستاذ سليم دولة حول علاقة أفلاطون بالتيار السفسطائي: «إن الذي حكم على سقراط بتجرع السم، وهو شيخ في السبعين، هو الحكم الديمقراطي الذي ينظّر له خصوم أفلاطون الطبقيون والتاريخيون. لذا سعى أفلاطون إلى محاكمة النظام الديمقراطي على مستوى المعرفة العلمية والفلسفية، فإذا كانت الأطروحات السفسطائية تنظر إلى ممارسة السياسة، فإن أفلاطون يميز وفقاً لاختيار نخبوي أرستقراطي بين البشر»[3]. إن هذه القراءة الإيديولوجية الاختزالية، تقوم على جملة

(١) دولوز وغاتاري، ما هي الفلسفة، ص٣٣.
(٢) المرجع السابق، ص٣٠.
(٣) سليم دولة، ما الفلسفة؟، ص٤٢.

من المغالطات، فالديمقراطية الإثينية، هي التي قادت أثينا إلى الهزائم العسكرية المتوالية، وذلك بعد أن انتهت إلى شكل الديمقراطية الاستبدادية، وبعد دراسة غنية وموسعة لهذه الديمقراطية، يخلص فرانسوا شاتليه، إلى القول «وهكذا فإن الديمقراطية، على نحو ما مارسها الناس في أثينة، لم تنم الحرية، بل حررت العنف»[1]. ومن خلال تحليل أفلاطون للأنظمة السياسية، نجد أن خصم أفلاطون الحقيقي هو الاستبداد، سواء تجلى هذا الاستبداد في النظام الديمقراطي، أو الملكي أو الفردي الديكتاتوري، فالأمر سيان. ومع ذلك فليس خطأ سليم دولة في قراءة الصراع بين أفلاطون والديمقراطية، بل في اختزاله الصراع بين أفلاطون والسفسطائيين إلى مجرد صراع طبقي أيديولوجي - على ما في استخدام كلمة طبقة من خطأ أساساً - ذلك أن أفلاطون كان الوارث الأكبر لخصومة أستاذه سقراط مع السفسطائيين، وهي خصومة تقوم على معارضة سقراط لنسبية الحقيقة عند السفسطائيين وتأكيده على كليتها، بقوله الشهير: لا علم إلا بالكليات. هذه الكليات التي سيصيغها أفلاطون بإبداعه لمفهوم المثل. يقول وولتر ستيس: إن نظرية المفاهيم (المثل) أحدثت ثورة في الفلسفة، وعلى تطورها تأسست فلسفة أفلاطون بكاملها والنتيجة المباشرة لهذه النظرية على أية حال هو تدمير تعاليم السفسطائيين[2].

وبالعودة إلى تعدد الدلالات أو الطبقات الدلالية للنص، فيمكننا القول إن هذا التعدد ليس خاصاً بالنص وحده، بل إن المفهوم أيضاً يمتلك طبقات دلالية كذلك، وهذه الطبقات الدلالية ترتبط بتاريخ المفهوم ومكوناته من جهة، ومن جهة ثانية ترتبط بعلاقة المفهوم مع المفاهيم الأخرى. فالفيلسوف لا يضع مفهوماً ثابتاً ومطلقاً، بل وكما يقول دولوز وغاثاري «لا يتوقف الفيلسوف عن ترميم مفاهيمه، بل حتى عن تغييرها»[3]. ذلك أن إبداع المفهوم ليس مسألة مزاج شخصي أو رغبة لدى الفيلسوف، بل إن للمفهوم وظيفة أساسية هي التعبير عن مشكلة أو الإشارة إلى حلها، «كل مفهوم يحيل إلى مشكلة، أو إلى مشكلات لن

---

(١) فرانسوا شاتليه، أفلاطون، ص٧٦.

(٢) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤، ص١٣٠.

(٣) دولوز وغاثاري، ما هي الفلسفة؟، ص٤٤.

يكون له بدو ا معنى»[1]. ومن ثم فإن المشكلة لها دور حاسم في تحديد العلاقة بين المفاهيم، تحديداً أولياً. كما أن هذه العلاقة ذا ا، غالباً ما تفرض على المفهوم نوعاً من التعـديل، في سبيل التكيف مع المفاهيم الأخرى، كما أن المفهوم ذاته يؤثر في المفاهيم الأخرى، مما يؤدي أحياناً إلى تعديلات تلك المفاهيم. والتعديلات التي تطرأ على المفهـوم في سـياق علاقتـه بالمفاهيم الأخرى، هي ما أشار إليها دولوز وغاثاري بـ «صيرورة المفهوم»، فهما يقولان: «إن للمفهوم صيرورة تخص - هذه المرة - علاقته مع مفاهيم أخرى تقع على المسطح ذاته. هنا تترابط المفاهيم ببعضها، وتتوافق فيما بينها، وتنسق حـدودها، وتركـب مشـكلا ا المتبادلة، وتنتمي إلى الفلسفة عينها، حتى وإن كانت لها تواريخ مختلفة»[2]. وهما يسـميان العلاقات بين المفاهيم بـ «الجسور» ويعتبران أن هذه العلاقات ليست علاقات ثابتة بـل متغيرة، «حتى الجسور التي تربط بين المفاهيم هي جسور متحركة»[3]. ومع ذلك فإن حركة الجسور ليست دائمة ومستمرة، بل هي تتحرك عند الضرورة فقط، الأمر الذي يمنحها شيئاً من الثبات النسبي. وهذا الثبات النسبي هو ما يحيل تلك الروابط بـين المفـاهيم إلى بـنى، وكذلك العلاقات بين النظريات، ومن ثم فإن مجموع المفاهيم والنظريات العلاقـات - أو البنى - هو ما يشكل النسق، فالنسق هو «مجموعة من الآراء والنظريات الفلسفية، ارتبطت ببعضها ارتباطاً منطقياً، حتى صارت ذات وحدة عضوية منسقة ومتماسكة»[4]. وبالرغم من أن أكثر الباحثين يستخدمون مصطلح البنية بمعنى العلاقة، باعتبارها مكوناً مـن مكونـات النسق فمثلاً يقول أحمد يوسف: «ومن البديهي أن بنية من البنى لا يستقيم عودها إن هـي افتقرت لوجود نسق ترتكز عليه»[5].

إلا أنه يتم الإشارة أحياناً إلى النسق أو المنظورة باسم البنية، إذ يقول طه عبد الرحمن «إن البنية تتحدد منطقياً بمجموعة من العناصر التي تحتويه، ومجموعة العلاقات التي تربط بين هذه

(١) دولوز غاثاري، ما هي الفلسفة، ص٣٩.
(٢) المرجع السابق، ص ٤١.
(٣) المرجع السابق، ص٤٦.
(٤) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني: بيروت، ١٩٧٩، ج٢، ص٣٦١.
(٥) أحمد يوسف، القراءة النسقية، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٧، ص١٢١.

العناصر»[1]. والمهم هنا هو أن العناصر - المفاهيم والنظريات - والعلاقات بينـها، تبقـى ضمن النسق - أو المنظومة أو البنية - محكومة بمبدأ الانسجام والترابط المنطقـي، بحيـث يشكل وحدة عضوية منسقة ومتماسكة. والانسجام هنا يتأتى من المنظور، أو زاوية النظـر التي ننظر من خلالها إلى النسق، فالمنظور قد يكون منطقيـاً، أو أخلاقيـاً، أو سياسـياً، أو جمالياً،... أما وحدة النسق وتماسكه، فتتأتى من المحور الناظم للنسق، أي الفكرة الأساسـية التي تتمتع بحضور دائم في كل مراحل النسق، وهي نقطة المركز فيه، وبالنسبة لموضوع بحثنا - النسق الأفلاطوني - فإن المحور الناظم لهذا النسق هي نظرية المثل. وهي نظريـة تتمتـع بحضور دائم في كل النظريات الأخرى عند أفلاطون، كنظرية الوجود، ونظريـة المعرفـة، والنفس، والأخلاق، والسياسة، والجمال، بل وفي نظريته الكوزمولوجية. ومن ثم فإنـه لا يمكننا الحديث عن نسق فلسفي عند أفلاطون، قبل وضعه لنظرية المثل، أي قبـل محـاورة «فيدون»، أي أن محاورات «الشباب» لا تشتمل على نسق. وهذا ما سنوضحه في الفصل الثاني من هذا البحث.

ومع ذلك، فإن بناء النسق لا يتم دفعة واحدة، ولا هو ثابت بشكل نهائي بـل إن بنـاء النسق، حتى بعد اكتماله، يخضع للتحولات والتغيرات، استجابة للمتغيرات التي تطرأ علـى بعض مكوناته، سواء على مستوى المفاهيم، أو النظريات أو العلاقات. وهذه التحـولات التي تطرأ على النسق تشكل تمايزات في مستويات البناء الفلسفي، الذي يبنيه الفيلسوف عبر مراحل متعددة ومختلفة، وهذا يعني أن قراءة مفهوم وفق تحديـد تم في أحـد المسـتويات، ستكون غير ملائمة لإسقاطها على نفس المفهوم عندما ينتمي إلى مستوى آخر. كما يعـني أن اختلاف المفهوم بين مستوى وآخر، لا يعني بالضرورة تناقضاً عند الفيلسوف. فمـثلاً، يطرح أفلاطون تصوراً للنفس على أنها «بسيطة» في محاورة «الفيدون»، وبساطة النفس هنا هي البرهان الأول على خلودها، أما في «الفايدروس» و«الجمهورية»، فإنه يقدم مفهومـاً جديداً للنفس وفق التركيب الثلاثي (القوة العاقلة، والقوة الغضبية، والقوة الشهوية)، وهذا

---

(١) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٧، ط٢، ص١٠٠.

الاختلاف ليس تناقضاً عند أفلاطون، بل هو استجابة لتحولات النسـق، وبالإضـافة إلى ذلك، فإنه سيكون من الخطأ قراءة نظرية المعرفة التي قدمها أفلاطون في محاورة «الجمهورية» وفق مفهوم النفس البسيطة.

إن عدم أخذ تباين مستويات البناء بعين الاعتبار، سـيؤدي إلى قـراءة خاطئـة للبنـاء الفلسفي. وعلى سبيل المثال، أقر أفلاطون في محاورة «فيدون» أن «المعرفة تذكر»، لكنـه قدم في محاورة «الجمهورية» تقسيماً رباعياً لأنواع المعرفـة وهـي: التخيـل، والظـن، والاستدلال، والعلم الحقيقي أو المعرفة، وهي تختلف عن مقولة «المعرفة تذكر». ومع ذلك، فإن بعض الباحثين يذهبون إلى تعميم مقولة «المعرفة تذكر» على كل فلسفة أفلاطون.

فالدكتور جورج زيناتي، في تعليقه على لوحة رفائيل التي نرى فيها أفلاطون وأرسـطو يقول: «الاثنان يريدان تفسير الوجود، ويريدان إقامة نظرية صلبة عقلانية للمعرفة، بيد أ نما يختلفان في التنفيذ، ففي حين يقول أفلاطون بأن كل معرفة هي تذكر، أي استعادة النفس لما كانت قد رأته في العالم الآخر، عالم المثل، عالم الحق والخير والجمال، يؤكد أرسطو بأن كل معارفنا تأتينا من حواسنا»[١]. بل إن الدكتور جورج زيناتي، وكما أخطأ في فهـم لوحـة رفائيل، وفي قراءة قصة الكهف الرمزية، التي يعرضها أفلاطون في بداية الكتاب السابع مـن محاورة الجمهورية إذ يقول الدكتور زيناتي معلقاً: «وليس أبلغ من هذا المثال على السـجين الذي تـ ل فيه النفس، وهو سجن الجسد بأهوائه وجهله، قبل أن يحرره علم الـديالكتيك، كي يخرج من العالم الحسي، ويرتفع فوقه إلى عالم المعقولات، حين تتذكر النفس ما كانت قد شاهدت»[٢].

وكذلك يؤكد الدكتور يحيى هويدي أن المعرفة بالنسبة لأفلاطون هي تذكر، فهو يقول: «إن وجود عالم المثل هذا حقيقة لا شك فيها، ولا أدل على هذا من أن الأنا عنـد رؤيتـه

---

(١) جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، الأحوال والأزمنة، بدون مكان نشر ٢٠٠٢، ص١٦.

(٢) المرجع السابق، ص١٧.

للمحسوسات فإنه يتعرف عليها، لأن النفس تتذكر ما رأته من مُثل لتلك المحسوسـات في حيا ا السابقة... وهكذا قال أفلاطون المعرفة تذكر»[1].

ومع ذلك فإن د. هويدي حينما يتطرق إلى قصة الكهف الرمزية، يقول: «وأفلاطـون يرمز بالظلال والأشباح التي تتحرك على جدار الكهف، إلى عـالم اللاحقيقـة، أو عـالم المحسوسات الذي ينصحنا أفلاطون بالابتعاد عنه، وذلك باستثارة قوانـا العاقلـة دائمـاً، وممارسة إداركاتنا الذهنية، والتدريب المستمر على مفارقة المحسوسات، وعلى التطلـع - في ضرب من العروج أو المعراج - إلى عالم المعقولات»[2]

من الواضح أن ثمة لبساً لدى الدكتور زيناتي بين التذكر من جهة، وفاعلية الـديالكتيك من جهة أخرى. وكذلك لدى الدكتور هويدي لبس بين التذكر، وبين ما يسميه العروج أو المعراج العقلي. ومثل هذه الإشكالات في قراءة البناء الفلسفي عند أفلاطـون، تـنجم - باعتقادنا - عن وضع كل البناء الفلسفي أو اختزاله إلى طبقة واحدة، دون الأخـذ بعـين الاعتبار أهمية التحولات التي تطرأ على فلسفة الفيلسوف خلال المراحـل المختلفـة لبنـاء فلسفته ذات الطبقات المتعددة.

هذه المسألة المنهجية، دفعتنا - في بحثنا هذا - إلى التعامل مع نصوص أفلاطـون وفقـاً للتسلسل التاريخي لكتابتها، أو ما يسمى التسلسل الكرونولوجي. وفي إطار هذه الملاحظـة المنهجية استخدمنا منهج التحليل للكشف عن معطيات بعض محاورات أفلاطون، متتـبعين محاولاته لتأسيس مفاهيمه وبناء نسقه كما عمدنا إلى استخدام منهج التركيب، للربط بـين نتائج التحليل، وصولاً إلى صورة النسق في كل مرحلة من المراحل. ومن ثم المقارنـة بـين الصور المختلفة للنسق الأفلاطوني.

والحقيقة أن سير البحث وفقاً للخطة المشار إليها، تجعل أخذ محاورات أفلاطـون وفقـاً لتسلسلها الزمني - الكرونولوجي، أمراً أساسياً في بحثنا. وهنا كانت العقبة الأولى في البحث وهو عدم اتفاق الباحثين المتخصصين بـ «أفلاطون» على ترتيب واحد لتلك المحـاورات.

---

(١) يحيى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة: القاهرة، ١٩٩٣، ص٢٨-٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠-٣١.

وهذا الاختلاف أشار إليه عدد من الباحثين، فقد عرض لنا جان بران هذه المحاورات وفقـاً للتسلسل التالي:

أولاً: مؤلفات المرحلة الأولى:

١- هيبياس الصغرى: قبل عام ٣٨٨.

٢- القيبادس.

٣- الدفاع.

٤- أوطيفرون.

٤- أقريطون.

٦- هيبياس الكبرى.

٧- خرميدس.

٨- لاخيس.

٩- ليسيس.

١٠- بروتاغوراس.

١١- غورغياس - أوجورجياس.

١٢- مينون.

ثانياً: ألمرحلة الثانية: بعد عام ٣٨٧:

١٣- فيدون.

١٤- المأدبة.

١٥- فيدروس.

١٦-أيون.

١٧- منكسينوس.

١٨- أوتيديموس.

١٩- أقراتيلوس.

٢٠- الجمهورية (الكتاب الأول).

ثالثاً: المرحلة الثالثة بين عام ن ٣٦٧ - حتى ٣٦١ ق.م:

- إتمام الجمهورية.

٢١- بارمنيدس.

٢٢- السفسطائي.

٢٣- السياسي (أو رجل الدولة).

٢٤- فيلابوس (الفيلفس).

رابعاً: المرحلة الأخيرة: ٣٦١-٣٤٧ق.م:

٢٥- طيماوس.

٢٦- أقريتياس (أوكراتيلوس).

٢٧- النواميس(١).

كما يذكر جان بران ترتيباً مختلفاً قريباً من التصنيف السابق مع بعض الاختلافات.

أما الأب جيمس فينيكان، فرغم ترتيبه القريب لمحاورات مرحلة الشباب، فإنه يختلف في ترتيب محاورات النضج والشيخوخة، وهو يعرضها على النحو التالي:

مرحلة النضج والشيخوخة:

١- فيدون.

---

(١) جان بران، أفلاطون والأكاديمية، ترجمة جورج أبو كسم، الأبجدية، دمشق، ١٩٩٤، ص١٨-٢٢.

٢- الجمهورية.

٣- المأدبة.

٤- فيدروس.

٥- كراتيل.

٥- برمنيدس.

٧- الثيئيتس.

٨- السفسطائي.

٩- السياسي.

١٠- فيلابوس.

١١- طيماوس.

١٤- الشرائع[١].

أما بالنسبة لبحثنا هذا الذي يدور حول علاقة المفهوم بالنسق، من خلال دراستنا لعلاقة النفس - مفهوماً ونظرية - بالنسق الأفلاطوني، فقد حددنا بحثنا في عدد من المحاورات ذات الصلة المباشرة بالبحث، أي بالإشكالية التي تدور حول بناء المفهوم، وبنـاء النسـق عنـد أفلاطون، ومن ثم كانت هذه المحاورات على الترتيب: ١- هيبياس الكبرى. ٢- أوطيفرون. ٣- أقريطون. ٤- الدفاع. ٥- مينون. ٦- بروتاغوراس. ٧- فيدون. ٨- الجمهورية.

وقد حاولنا خلال هذا البحث الاسترشاد بعبارتين ملهمتين تتعلقان بفلسفة أفلاطـون، الأولى عبارة لـ ولش يقول فيها: «إن النقطة الملائمة للدخول إلى فكر أفلاطون، هي النظر إليه على أنه انعكاس لعدم الرضى عن الحالة التي بلغتها المعرفة، وعن عـدم الرضـى عـن ادعاءات معاصريه بإنتاجهم للمعرفة»[٢].

---

(١) جيمس فينيكان، أفلاطون، دار المشرق، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢، ص٣٨-٥٦.

(٢) W. H. Walsh, Metaphysics, Aharbinger Book, New York, 1962, P. 20.

أما العبارة الثانية فهي لـ سبونفيل والتي يقول فيها: «ذلك هو رهان الأفلاطونية: إعطاء الحق لسقراط، وإن لزم إعطاء الخطأ للعالم... وهنا يحصل شرخ بين الموجود والخير،... بين عالمين: العالم الحسي، عالم الجسم والصيرورة، وبين العالم الفعلي الذي تستطيع النفس وحدها أن تدركه أو تعرفه، عالم المثل، عالم الماهيات، التي هي وحدها واقعة حقاً، عالم ثابت وكامل...»[1].

أما نقطة انطلاقنا فقد حددناها وفقاً لمقولة أولف جيجن: «نستطيع أن نسمي باسم «بناء نظام فلسفي» المبحث الأول والواجب الأول من مباحث الفلسفة وواجباتها، أما الثاني فنستطيع أن نسميه تسمية مناسبة بأنه بحث المشكلات لأننا لسنا هنا بإزاء النظام الجامع للعالم باعتباره كلاً، بل هنا تجد الفلسفة نفسها بإزاء مشكلات منعزلة... ومن الطبيعي ألا يكون للاتجاه نحو بحث المشكلات إلا مكانة ثانوية دائماً إلى جوار الاتجاه نحو بناء النظم الفلسفية»[2].

وهكذا، يمكننا اختصار القول بأن المحددات المنهجية لبحثنا بشكل أولي، هي:

١ – التسلسل الكرونولوجي لمحاورات أفلاطون.

٢ – صراع أفلاطون مع الكثير من مفكري عصره وبخاصة السفسطائيين.

٣ – ثنائية العالم عند أفلاطون.

٤ – سعي أفلاطون لبناء نظام/ نسق فلسفي.

ووفقاً لما سبق، فقد انطلقنا في بحثنا، في الفصل الأول، وهو بعنوان: «مصادر النسق الأفلاطوني» من الفلاسفة السابقين على أفلاطون، وتحديداً الفلاسفة الذين كان لهم تأثير واضح في فلسفة أفلاطون. ثم انتقلنا في الفصل الثاني «رحلة البحث عن المفهوم» لدراسة

---

(١) أندريه كونت سبونفيل، الفلسفة، ترجمة علي أبو ملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ٢٠٠٨، ص٣٦.

(٢) أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦، ص١٦.

عدد من محاورات الشباب، بحثاً عن نشأة المفهوم الفلسفي عند أفلاطون. وتناولنا في الفصل الثالث «المثل والنفس وبناء النسق»، نشأة النسق الأفلاطوني، وتحديد المفاهيم المرافقة لـه، وبخاصة مفهوم المثال، والنفس، والبراهين على خلودها، وما تضمنته هذه البراهين مـن آراء وأفكار جديدة، ومن ثم الكشف عن ملامح النسق الفلسفي عند أفلاطون بصورته الأولية، وتحديد مكوناته الأساسية: المنظور، والناظم، والنظريات المرافقة، وذلك من خلال دراسـة تحليلية لمحاورة «فيدون» أو «في الفضيلة».

أما الفصل الرابع فقد خصصناه لقراءة التحولات التي طرأت علـى النسـق الفلسـفي الأفلاطوني، سواء في مفهوم النفس أو نظرية المعرفة، أو المنظور، كما تجلـت في محـاورة «الجمهورية»، ولهذا كان عنوان هذا الفصل محاورة الجمهوريـة وتطـور بنـاء النسـق الأفلاطوني. هذه التحولات التي تتكشف من خلال المقارنـة بـين محـاورتي «فيـدون» و«الجمهورية».

وأخيراً بقي أن نشير، إلى أن هذا البحث هو محاولة للتدرب على كتابة البحـث، وفقـاً للمنهجية الأكاديمية. ومن ثم، فإن نتائجه لا يمكن أن تكون نهائية، فليست النتائج هنا على غائية للبحث، بل هي تحصيل حاصل، أما غاية البحث فهي التعلم.

الفصل الأول

مصادر النسق الأفلاطوني

الفصل الأول

مصادر النسق الأفلاطوني

مُقدّمة

يدور بحثنا هذا حول إشكالية العلاقة بين النسق والمفهوم، متخذين من فلسفة أفلاطـون ونتاجه نموذجاً لقراءة هذه العلاقة. وسنحاول في هذا الفصل الكشف عن بنية هذا النسـق وكذلك الكشف عن مكوناته وعناصره الأساسية. والنسق (System) - كما أشرنا سابقاً - هو بناء ذو نظام - وهذا يعني أن ثمة مبدأً ناظماً للنسق. ولما كان كل نسـق فلسـفي يتأسس انطلاقاً من إشكالية أساسية ومحورية، يتفرع منها جملة مـن المشـكلات الجزئيـة والفرعية، فمن المنطقي أن تكون هناك علاقة جوهرية تربط المبدأ الناظم للنسق بالإشـكالية الأساسية له.

ولما كان مفهوم النسق يتألف من مجموعة من العناصر (مفاهيم - قضايا أولية)، وهي ما تسمى في الهندسة الأقليدية مثلاً مسلمات أو بدهيات، وتعريفات - نظريات ولا معرفات – (وكذلك من نظريات)، بحيث ترتبط هذه العناصر مع بعضها بعضاً بعلاقـات أساسـية، تشكل بنية النسق. كما تخلو هذه العناصر من أي تناقض منطقي فيما بينها. وغالبـاً مـا تتشكل كل نظرية في النسق من أطروحة تستند إلى مبدأ معين ومفهوم أساسي وأحياناً أكثر من مفهوم. ومن المؤكد أن النسق لا يوجد دفعة واحدة، بل يتم إنتاجه عبر مراحل، وخلال هذه المراحل تتشكل النظريات الأساسية للنسق بحسب طبيعته.

فالنسق الفلسفي ينبغي أن تغطي جملة من الحقول الأساسية - الوجود، والمعرفة، والكون، والحقول الثانوية النفس، والسياسة، والأخلاق، والجمال.... والنسق غالباً ما يستمد مـواد بنائه من النظريات السابقة عليه، فتقوم بإعادة صياغتها وتشكيلها وفقاً لمبدئـه. كمـا أن الفيلسوف يعطي أحياناً بعض المفاهيم التي يستخدمها دلالات جديدة، إضافة إلى إبداعـه لمفاهيم جديدة. ومن ثم، فإن عرضنا للنسق الفلسفي الأفلاطوني يلزمنا بإلقاء نظرة سـريعة

على الأفكار السابقة على أفلاطون وبخاصة تلك الأفكار التي تأثر ا من أسلافه. وهذا يعني أن عرضنا لن يكون بأي شكل عرض موجز لتاريخ الأفكار الفلسفية السابقة على أفلاطون، بل سنستعرض فقط - وكما ذكرنا - الأفكار التي تأثر ا.

المصادر الأولية للنسق الأفلاطوني:

يقول شارل فرنر «تمثل فلسفة أفلاطون الجهد الرائع الذي بذله الفكر في سبيل الارتفاع ما فوق الأشياء المادية والمحسوسة، والبحث عن مبدأ الأشـياء في موجـود يعلـو علـى الطبيعة»[1].

ورغم صحة ما يذهب إليه فرنر، فإن هذا لا يعني أن أفلاطون قد أوجد فلسفته من فراغ أو أبدعها من عدم. فثمة تراث فلسفي يمتد قرابة القرنين، قد عمل علـى يئـة الأفكـار والعقول لوجود فلسفة أفلاطون. ذلـك أن الفلاسـفة الأيـونيين الأوائـل - طـاليس، أنكسيمندر، أنكسيمنس - والذين بحثوا عن عنصر أول يكون بمثابة أصل الوجـود، وهـو عنصر مادي تحديداً - الماء، الأبيرون أو اللامتعين، الهواء - قد أنجزوا ذا أمرين هامين، فهم أولاً قد أخذوا يبحثون عن علة للطبيعة داخل الطبيعة ذا ا، مستندين إلى العقـل وحـده، فشكلوا بذلك بداية لقطع العلاقة مع العقلية الأسطورية، فخطوا بذلك الخطوة الأولى علـى الطريق من الميثوس إلى اللوغوس. أما الأمر الثاني، فهو أ م ببحثهم عن مادة أولى، قد خطوا خطوة أولى وأساسية نحو التجريد العقلي، هذه الخطوة التي تتمثل برد الكثـرة الماديـة إلى وحدة مادية. ومن الواضح هنا أن ثمة علاقة قوية بين هذين الأمرين، أي بين محاولة التخلي عن العقلية الأسطورية، وبين السعي نحو التجريد العقلي، أي باتجاه عقلانيـة خاليـة مـن الشوائب الأسطورية. ورغم ذلك فإ م ببحثهم عن ذلك الأصل المادي، لم يكونوا ينظرون إلى المادة على أ ا مادة خاملة أي خالية من الروح، فكما يقول طاليس «كل شيء مملـوء بالآلهة»[2].

---

(١) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار: بيروت، ١٩٦٨، ص١٣٠.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية: القاهرة، ١٩٥٤، ص٥٤.

وبهذا المعنى يقول شارل فرنر في حديثه عن الفلاسفة الأيونيين الأوائل بأنهم «لم يتصوروا الجوهر قط على أنه مادة معطلة بل على أنه مادة حية ذات روح»(١).

وهذا التوجه المادي أدى إلى ولادة توجه معاكس تمثّل في فلسفة فيثاغورس.

١ - فيثاغورس:

لقد سعى فيثاغورس إلى استنباط تصور فلسفي من المبادئ الأساسية للنحلة الأورفية، هذا التصور الذي ينظر إلى العنصر الأساسي للكون على أنه ذو طبيعة روحية. «فالفلسفة - بعد الفلاسفة الأوائل - اعتقدت أن الجوهر الحقيقي هو الروح في جوهرها الأبدي من حيث هي متميزة عن البدن تميزاً أساسياً»(٢). وهذه الفكرة أسهمت في تأسيس فلسفة فيثاغورس، الذي توصل بسبب تأصله في دراسة الرياضيات من جهة، وإطلاعه على مبادئ النحلة الأورفية وأفكارها إلى القول بأن «العالم عدد ونغم»(٣). والعالم كما يتصوره فيثاغورس هو عالم منظم تحكمه القوانين، «إن فيثاغورس وفقاً لما هو معروف هو أول من استخدم كلمة كوزموزس Kosmos، بمعنى عالم منتظم لوصف الكون»(٤). ولكن انتظام الكون هذا، لا يشمل الكون كله بدرجة واحدة من النظام، ففيثاغورس يقسم العالم إلى قسمين - علوي وسفلي - يتمايزان عن بعضهما بدرجة الانتظام المتحققة في كل منهما، فالعالم العلوي - عالم النجوم والكواكب - يسوده النظام والتناسق بشكل تام، أما العالم السفلي - عالم ما تحت فلك القمر - فتعتريه الفوضى جزئياً. وما يصل بين هذين الجزئين «وجود مبدأ إلهي في العالم الأسفل، ففي وسط الأشياء الفانية يلمع نور آت من الأعلى، إنه لهيب الروح الخالدة. والحقيقة إن الروح تبدو شبيهة بالكائنات التي تعيش في العالم الأعلى»(٥). وقد استخدم فيثاغورس لفظة "Eidos" للدلالة على الأعداد، للتأكيد على أن للأعداد شكلاً أو هيئةً،

(١) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ص٣٥.
(٢) المصدر السابق.
(٣) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص٨١.
(٤) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ص٣٧.
(٥) المرجع السابق، ص٣٨.

وهي ما تدل عليه اللفظة "Eidos" في اللغة اليونانية، «وهذه اللفظة (ايدوس) التي أصبحت تدل عند أفلاطون على المثال وعند أرسطو على الصورة، قديمة قدم فيثاغورس. ويذهب (تيلور) إلى أن استعمالها الفيثاغوري بمعنى الشكل الهندسي كان الأصل في المثال عند أفلاطون»[1]. والعدد عند فيثاغورس يمثل جوهر الأشياء أي ما هو ثابت في الأشياء مقابل الظاهر المتغير، وهو ما يسمى ذات الشيء. يقول جان بيير ديمون: «مع الفيثاغورية ظهر لأول مرة مفهوم الذات في صيغتها الشهيرة، إن العدد هو ذات الأشياء»[2]. والمعنى هنا أن الذات هي روح الشيء أو جوهره أو ماهيته، أي ما يشير إلى الشيء بذاته أو الموجود بذاته، في مقابل المظاهر والأعراض. وإذا كانت المظاهر والأعراض تدرك بالحواس، فإن العالم الفيثاغوري يريد أن يلقي الضوء على موضوع لا يخص التجربة الحسية، بل يتمثل كنموذج... وهذا النموذج هو ما يسميه الفلاسفة الذات أو الموضوع في حد ذاته، والذي سيكون موضوع اهتمام الأفلاطونية والأرسطوطالية[3].

والحقيقة أن غموضاً كبيراً يشوب أفكاره حول مفهومي «العدد» و«الروح»، فبالنسبة لفيثاغورس فإن العدد هو جوهر الأشياء كلها،... والأشياء كلها صنعت من العنصرين اللذين يتركب منهما العدد، وهما المحدود وغير المحدود، وغير المحدود هو القاعدة المادية للوجود، والمحدود هو مبدأ النظام والتحديد، والعدد يجعل الأشياء مفهومة، وتولد كل معرفة واضحة من طريق هذا العنصر الأخير. إنه يعبر عن جوهر الأشياء، إذ أن الأشياء إنما توجد بقدر ما تحاكي طبيعة العدد، أو بقدر ما تشارك في حقيقته المطلقة. إن الأعداد هي المبادئ الخالدة التي تعيش في قلب التناسق[4].

وبالمقابل فإن فيثاغورس كان يرى أن الروح جوهر حقيقي خالد، وهي مستقلة في وجودها عن الجسد كما أن الجسد مستقل في وجوده عنها. يقول فيثاغورس في الشذرة

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص٨٣.

(٢) جان بيير ديمون، الفلسفة القديمة، ترجمة ديمتري سعادة، المنشورات العربية: بيروت، ١٩٨٤، ص٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٦.

(٤) شارل فرنر، الفلسفة القديمة، ص٣٧.

(٤٨) «والنفس منفصلة عن البدن، أي أن جوهرها مختلف عن جوهر البدن. وتقال النفس أو الروح في هذا المذهب بمعنى واحد، وهي خالدة وأزلية، ولها و جود سابق على وجـود البدن، ولا تفنى بفنائه»[١].

وهذا الانفصال في الوجود بين الروح أو النفس والجسد، يعني أن أياً منهما ليس سـبباً لوجود الآخر، أي ليس علة أنطولوجية له. في حين أن العلاقة بين الجوهر والأعراض - كما يبين أرسطو - تجعل الجوهر علة أنطولوجية للأعراض من حيث إن الجوهر حامل للأعراض، وأن الأعراض لا توجد بدون الجوهر.

وبالمقابل فإن إشارة فيثاغورس إلى أن الأشياء صنعت من خاصتي العدد، وهمـا المحـدود وغير المحدود، يجعلان من العدد علة أنطولوجية للأشياء، إذ لا يمكن وجود الأشياء بـدون العدد. فهل العدد والروح متطابقان أم متمايزان عند فيثاغورس؟ وبمعنى آخر إلى أي مـدى نجح فيثاغورس في التوفيق بين مفهومه للعدد الذي توصل إليه بسبب كونه عالم رياضـيات وفيلسوفاً، وبين مفهوم النفس أو الروح الذي استمده من النحلة الأورفية؟ وهـو مفهـوم شكل عاملاً مهماً في نظرته للإنسان، إذ يرى فيثاغورس أن الإنسان ذو طبيعة ثنائية، «ففي حين نجد فيه الجسد فانياً، نجد الروح التي هي موجودة قبل حلولها بالجسد خالدة»[٢].

من المؤكد أن تأثير الفيثاغورية في أفلاطون كان كبيراً، وبخاصة بأفكارها الأساسية، مثل قسمة العالم إلى قسمين، أحدهما منتظم تماماً، والآخر أقل انتظاماً. وكذلك فكرة التمييز بين النفس والجسد، وخلود النفس، إضافة إلى فكرة المشاركة أو المحاكاة بين الأشياء والأعداد.

٢- هيراقليطس:

يعد هيراقليطس واحداً من أهم المفكرين الذين أثروا في تاريخ الفلسفة عمومـاً وعلـى أفلاطون خصوصاً، وإن يكن تأثيره محدوداً ببضع أفكار بسيطة، لكنها جوهريـة بالنسـبة للفكر الفلسفي. إذ يصعب تصور كتاب يتحدث عن تاريخ الفكر الفلسفي، دون أن يمـر

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص٧٩.

(٢) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ص٣٦.

على عبارة هيراقليطس الشهيرة «إنك لا تنـزل ماء النـهر مـرتين»، أو كمـا وردت في صيغتها الأصلية في الشذرات «لا يمكنك أن تنـزل مرتين في النهر نفسه، لأن مياهاً جديدة تغمرك باستمرار»[(١)].

ورغم تعدد الصياغات التي عرفتها هذه العبارة فإن مضمو ا الأساسي يبقى واحداً، وهو التأكيد على أن المبدأ الأساسي في الوجود هو التغير المستمر. وهي عبارة سيرددها أفلاطون في أكثر من محاورة - في كراتيلوس، وكذلك في الثيئيتتس -. أما الفكرة الثانية والشـهيرة لهراقليطس فهي «إن الحرب أبو الأشياء». وفي حين يؤكد بريان ماجي أهمية مبدأ الصيرورة أو التغير المستمر قائلاً: بالنسبة لهيراقليطس «التغير هو قانون الحياة وقانون الكون، إنه يحكم كل شيء، ونحن لا نستطيع أن ـرب منه»[(٢)].

إلا أن فريديك كوبلستون يخالف هذا الرأي تماماً، وهو يرى «أن الفكرة الأساسية عنـد هيراقليطس لا يمكن أن تكون إعلان حقيقة أن الأشياء في تغير مستمر، لأ ا حقيقة أدركها غيره من فلاسفة أيونيا، ويصعب القول إ ا تحمل طابع الجدة والإبداع، بـل إن مسـاهمته الأصيلة في الفلسفة تكمن في تصوره للوحدة في الاختلاف، والاخـتلاف في الوحـدة، إن صراع الأضداد عنده جوهري لوحدة الواحد»[(٣)].

ومع ذلك و بعيداً عن مسألة الجدة الفلسفية، فإن كلا المبدأين، أي مبدأ التغير المسـتمر ومبدأ صراع الأضداد ووحد ا المعبر عنه في عبارة «الحرب أبو الأشياء»، نقول: إن كـلا المبدأين يرتبطان ارتباطاً جوهرياً في فلسفة هيراقليطس، وهو يعبر عن تصوره لهذه العلاقة في إحدى شذراته قائلاً: «إننا ننـزل ولا ننـزل النهر الواحد، إننا نكون ولا نكون»[(٤)].

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص١٠٦.

(٢) Bryan Magee, The story of philosophy, A Dorling Kindoersley Book: New York, 2001, P. 15.

(٣) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ا لس الأعلى للثقافة: القاهرة، ٢٠٠٢، مجلد ١، ص٧٨.

(٤) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص١٠٩.

أما الفكرة الثالثة والجوهرية عند هيراقليطس والمتعلقة بنظرية المعرفة، فهي تمييـزه بـين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، أي تمييزه بين «الحس المشترك المحض، وبين الكلمة Logos أي العقل»[1]، هذا التمييز الذي سيتعمق فيه خصمه بارمنيدس.

إن أفكار هيراقليطس الثلاث المشار إليها، أي التغير المستمر، وصراع الأضداد ووحدتها، والتمييز بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، ستترك بصمة واضحة على فلسفة أفلاطون.

٣- بارمنيدس:

خلافاً لما ذهب إليه هيراقليطس، بل وعلى العكس منه تماماً، جاء بارمنيدس لينفي كـل تغير وصيرورة وحركة في الوجود، مؤكداً «أن الوجود موجود واللاوجود غير موجـود». ولما كان كل تغير يحتاج نقلة من الوجود إلى اللاوجود، أو من اللاوجود إلى الوجود، وكان اللاوجود غير موجود، فمن ثم ليس ثمة حركة أو تغير.

إن بارمنيدس يستبدل بعالم هيراقليطس، عالم السيلان الدائم والتغير المستمر، عالم الحرب والأضداد التي لا تكف عن الصراع فيما بينها، يستبدل بهذا كله عالم الثبات والديمومة، عالم الوجود الواحد والثابت والخالي من كل عدم وحركة وصيرورة. ومن ثم فـإن بارمنيـدس بعبارته السابقة إنما يؤكد المقولة التي هيمنت على الفكر اليوناني برمته: لا شيء يوجد مـن العدم، ولا شيء يفنى أو يذهب إلى العدم. يقول وولتر ستيس «من العـدم لا يصـدر إلا العدم. هذه هي الفكرة الأساسية عند بارمنيدس»[2]. والحقيقة، هي أنه إذا كانـت عبـارة «العدم موجود» تتضمن تناقضاً منطقياً، كما هو واضح، فالأكثر تناقضاً القول بأنه يمكن أن يوجد عن العدم، أو من العدم. ويلخص بريان ماجي موقف بارمنيدس في العدم بقوله «لقد اعتبر بارمنيدس أن القول بأن الأشياء توجد من العدم هو التناقض بذاته، وهـو يعتقـد أن العدم لا يمكن أن يوجد، ومن ثم لا يمكن أن يكون صحيحاً القول بأن كل شيء - أو حتى

(١) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ص٨٩.

(٢) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة: القاهرة، ١٩٨٤، ص٤٨.

أي شيء - يمكن أن يجيء من العدم»[1]. وكما أشرنا، فإن بارمنيدس يستنتج من نفي العدم نفي كل حركة وتغير، مؤكداً «أن كل صيرورة مستبعدة من الوجود»[2].

وفي مقابل نفي العدم، يتوسع بارمنيدس في تحديد خصائص الوجود. وقد جاء في الشذرة (٨) من قصيدته الشهيرة «إن الوجود موجود، وفي هذا الطريق علامات تـدل علـى أن الوجود لا يكون ولا يفسد، لأنه كل مكتمل ووحيد التركيب، لا يتحرك ولا نهاية له، وأنه لم يكن ولن يكون، لأنه كل مجتمع وواحد متصل»[3]. ولنقف سريعاً عند بعض العبـارات الواردة في هذه الشذرة. فعبارة «إن الوجود لا يكون ولا يفسد»، تشير إلى أن الوجـود لم يحدث من عدم، وكذلك لن يفني. أما عبارة «لم يكن ولا يكون»، فإن فعل الكون هنـا - وهو المصدر - يقابل مفهوم الوجود، بمعنى أن الوجود يدل على الثبات، والكون يدل على الصيرورة. أما العبارة الأخيرة، فهي قوله إن الوجود «لا نهاية له»، والحقيقة أن هذه العبارة تثير أشكالاً، إذ من المعروف أن الخلاف بين بارمنيدس وتلميذه ميليسوس - وكلاهما يقول بالوجود الواحد والثابت – يكمن في أن بارمنيدس يعد الوجـود متناهيـاً، في حـين أن ميليسوس يعده لا متناهياً. كما أن بارمنيدس يتصور الكون كروياً، والشكل الكروي متناه بسطح الكرة الخاصة به. فهل ثمة تناقض في أقوال بارمنيدس؟ في الحقيقة إن كوبلستون يقدم تخريجاً مقنعاً لهذا التناقض الظاهري، وذلك بإسناد عبارة «لا نهاية له» إلى الزمان فيقـول: «إنه لا متناه زمانياً، لأنه لا بداية له ولا نهاية له، لكنه متناه مكانياً»[4]. وبعـد أن حـدد بارمنيدس خصائص الوجود، كما وردت في الشذرة (٨)، يرى شارل فرنر أن بارمنيدس قد استخلص منها عدة نظريات يمكن إيجازها بما يلي:

١- إن الوجود ليس محدثاً ولا فانياً.

٢- الوجود واحد.

---

(١) Bryan Magee, The story of philosopty, p. 19.

(٢) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٤٨.

(٣) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص١٣٢.

(٤) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ص٩٢.

٣- الوجود ليس خاضعاً للتتالي في الزمان.

٤- الوجود ينفي كل تعدد وانقسام، فالوجود لا أجزاء له.

٥- الوجود كامل ومطلق وله حد.

٦- الوجود ثابت غير متحرك، لأن الحركة تفترض الخلاء الذي يرتد إلى العدم، العدم غير موجود[١].

والحقيقة إن شذرات بارمنيدس تتضمن تناقضاً حاداً في مسألتي الوجود والمعرفة، فهو من جهة يفصل الوجود عن العدم، وينفي الصيرورة والتغير. ومن جهة أخرى يقابل بين عالم الوجود الحقيقي وعالم الظواهر والصيرورة، فإذا كان الوجود واحداً - وهو عالم الوجود الحقيقي - فأين يوجد عالم الظواهر والصيرورة؟ وفي الوقت الذي ينفي فيه كل صيرورة وتغير، يؤكد أن عالم الظواهر والصيرورة يدرك عبر الحواس، وأن المعرفة الناتجة عن هذا الإدراك الحسي هي معرفة ظنية. يقول بارمنيدس: «إن عالم الزيف والمظهر، عالم الصيرورة، عالم اللاوجود، هو العالم الذي يمثّل لنا بالحواس، أما الوجود الحقيقي فلا نعرفه إلا بالعقل أو بالفكر»[٢]. إذاً عالم الظواهر ينتمي إلى اللاوجود، لكن اللاوجود غير موجود بالنسبة لبارمنيدس، فاللاوجود عنده هو العدم، إلا إذا كان يضع اللاوجود في منطقة وسطى بين الوجود والعدم، وليس هذا ما تشير إليه عبارته الشهيرة «الوجود موجود، واللاوجود غير موجود». ومع ذلك فإن بارمنيدس يجعل من معرفة الظواهر أمراً ضرورياً كلفته به الآلهة. يقول بارمنيدس في قصيدته الشهيرة، وعلى لسان الآلهة التي تخاطبه: «جئت تبحث في كل شيء، عن الحق الثابت المستدير، كما تبحث في ظنون البشر الفانين التي لا يوثق بها، ولكنك لابد أن تعلم هذه الأمور أيضاً (أي الظنون)، وكيف تنظر في جميع الأشياء التي تظهر (أي المظاهر) وتبحث فيها»[٣]. إن هذه الشذرة تشير بوضوح إلى تمييز بارمنيدس بين نوعين من المعرفة، المعرفة الحقيقية والمعرفة الظنية. ومن الواضح أن موضوع المعرفة الظنية هو

(١) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ص٤٠-٤١.

(٢) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٤٩.

(٣) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص١٣٠.

عالم الظواهر والصيرورة، والتي تدرك بالحواس. إلا أن بارمنيدس يقول في شذرة أخرى «هناك طريقان لا غير للمعرفة يمكن التفكير فيهما، الأول إن الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود، وهذا هو طريق اليقين، لأنه يتبع الحق، والثاني إن اللاوجود غير موجود ويجب أن لا يكون موجوداً، وهذا الطريق لا يستطيع أحد أن يبحثه، لأنك لا تستطيع معرفة اللاوجود ولا أن تنطق به، لأن الفكر والوجود واحد ونفس الشيء»[1].

وهذا يعني أن كل ما هو في حيز اللاوجود لا يمكن أن يكون موضوعاً لأي معرفة، لا للمعرفة الحقيقية ولا للمعرفة الظنية. إذاً ما عالم الصيرورة؟ وما موضوع المعرفة الظنية؟! إذا كان كشف غموض هذا التناقض عند بارمنيدس يتجاوز حدود غرضنا من تناوله في بحثنا هذا، فإن كوبلستون يتجاهل هذا التناقض كلياً، ويتناول النص في بعده المعرفي، ليقول: «إن بارمنيدس أدخل أعظم تفرقة بين الحس والعقل، بين الحقيقة والظاهر... إن هذه التفرقة أصبحت ذات أهمية جذرية في الفلسفة الأفلاطونية»[2].

باختصار، إن الأفكار الأساسية عند بارمنيدس التي تركت أثراً واضحاً في فلسفة أفلاطون، هي:

أولاً: التمييز بين الوجود الحقيقي الثابت - بخصائصه المشار إليها سابقاً - وبين عالم الحس والصيرورة.

ثانياً: التمييز بين المعرفة الحقيقية والمعرفة الظنية. ولعل المسألة الحاسمة في هذا الموضوع هو أن بارمنيدس جعل لكل نوع من نوعي المعرفة موضوعها الخاص بها، بمعنى أنه جعل لكل نوع من نوعي الوجود معرفةً خاصةً به.

(١) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص١٣١.

(٢) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ص٨٨-٨٩.

أما من حيث الاختلاف بين أفلاطون وبارمنيدس، فيمكننا أن نشير إلى نقطـتين: الأولى «إن الوجود الواحد عند بارمنيدس حسي ومادي»[(١)]. وعلى الأقل هذا ما يراه كوبلستون. بينما الوجود الحقيقي عند أفلاطون، فهو وجود المثل التي هي لا مادية ولا حسية.

أما النقطة الثانية، فهي أن أفلاطون استبعد العدم البارمنيدي واستبدله بـ ـ (الغـاوس)، الذي هو في الحقيقة - وإن سماه أفلاطون أحياناً بعالم اللاوجود -، عالم العماء والفوضـى والاختلاط واللانظام، والذي منه يستخرج (الديمورج) الإله الصانع المادة، التي يصنع منـها أشياء العالم المحسوس على غرار المثل.

٤ - أنكساغوراس:

إذا كان بارمنيدس قد خص العقل بعملية المعرفة الحقيقية، كما خص الحـواس بالمعرفـة الظنية، فليس بارمنيدس هو أول من أشار إلى العقل في الفلسفة اليونانية. ولم تكن المعرفـة هي الوظيفة الوحيدة للعقل عند بعض فلاسفة اليونان، ذلك أن ثمة نصوصـاً تشـير - وإن يكن بشكل غامض - إلى دور العقل في تنظيم العالم، وهو ما سماه هيراقليطس «اللوغوس» أو الكلمة وتعني العقل، يقول شارل فرنر: كان فيثاغورس وهيراقليطس قد نشـرا الفكـرة القائلة بأن العالم يحكمه العقل[(٢)]. وإن يكن فيثاغورس يميل إلى استخدام كلمة النفس بـدل العقل. فالتقط هذه الفكرة - «إن العالم يحكمه العقل» - أنكساغوراس باحثاً من خلالهـا عن تفسير لحركة العالم، وكذلك لانتظامه. ذلك أن المادة من وجهة نظره لا تسـتطيع أن تحرك ذا ا بذا ا، كما أ ا لا تستطيع أن تنظم ذا ا بذا ا، من هنا ركز أنكساغوراس على مفهوم العقل (Nous)، وهو يرى أن العقل هو المنظم والعلة لكل شيء»[(٣)]. وهكذا، فثمة مكونان أساسيان في أصل العالم، وهما العقل والمادة. ومن الواضح «أن العقل مشكّل للعالم، وأنه ليس عقلاً خالقاً للعالم. إن العقل والمادة يوجدان جنباً إلى جنب منذ الأزل. إن العقـل

---

(١) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ص٨٩.

(٢) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ص٤٩.

(٣) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص٢٠٢.

لم يخلق المادة، وكل ما هنالك هو أنه ينظمها»[1]. وهكذا، فالعقل عند أنكساغوراس علـة نظام العالم وحركته ولكنه ليس علة وجوده. ويتمتع هذا العقل عند أنكساغوراس بصفات عدة منها: «أنه خالد أزلي، نقي غير ممتزج، قائم بذاته، من جوهر مختلف عن جوهر الأشياء المادية، وهو الذي حرك الحركة الكلية، فتحركت الأشياء الحركة الأولى»[2]. وفي الحقيقة، فإن فكرة العقل المنظم للعالم ستبرز بوضوح في فلسفة أفلاطون. إلا أن طبيعة هذا العقل - الذي قال به أنكساغوراس - تثير مشكلة بين الباحثين، ذلك «أن أرسطو يرى أن العقـل عند أنكساغوراس هو مبدأ غير جسماني. وقد تبعه في هذا غالبية خيرة الكتاب المحدثين، مثل زيلر وادرمان. غير أن الرأي المقابل قد ذكره جروت على سبيل المثال، وبعده من المعاصرين الأستاذ بيرنت الذي اعتقد أن أنكساغوراس يتصور العقل الكلي على أنـه قـوة ماديـة وفيزيائية»[3]. كما أن وولتر ستيس ذاته يميل إلى أن العقل عند أنكساغوراس «هو مبدأ غير مادي»[4]. لقد كان قصدنا من إثارة هذه المشكلة الإشارة إلى أنه إذا كانت طبيعة العقـل عند أنكساغوراس موضع خلاف بين الباحثين، فإن أفلاطون، ومن قبله سقراط، وإن تـأثرا بفكرة العقل المنظم للعالم والمحرك له من أنكساغوراس، فإ ما حسما موقفهما من طبيعـة العقل بوضوح على أنه عقل لا مادي بالمطلق.

٥- بروتاغوراس:

بعد مرور ما يقارب مئة وخمسين عاماً على ولادة الفكر الفلسفي عنـد اليونـان مـع طاليس، وكانت حصيلة ذلك الفكر قد بلغت مقداراً كبيراً ومتنوعاً من المناقشات الفلسفية. لكن هذا التعدد والتنوع وحتى الاختلاف والتناقض في الإجابات المقدمة للمسائل المطروحة، أسهم في خلق نوع من عدم اليقين في قدرة العقل على الإجابة عن الأسئلة الـتي يطرحهـا العقل نفسه. ووسط الصراعات السياسية والعسكرية المتتالية، ولدت الـ عة السفسـطائية،

---

(١) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٩٢.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص٢٠٣.

(٣) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٩٠.

(٤) المرجع السابق، ص٩١.

وقد ركزت عموماً على تعليم الخطابة، إضافة إلى تبني بعض كبارهم للـ عة الشـ ـكية. وفي معالجتنا هذه، سنعرض لواحد منهم وهو المعلم «بروتاغوراس»، وذلك تحديداً فيما يتعلـ ـق بأفكاره التي شغلت حيزاً من اهتمام أفلاطون. فوفقاً للعبارة الشهيرة لبروتاغوراس «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً»[1]، يظهر بوضوح أن بروتاغوراس لا يسلم بوجود حقـ ـائق بـ ـذا ا تكون مطلقة ويقينية، بل إن الإنسان هو مقياس الحقيقة. والمسألة عند بروتاغوراس تتجاوز حدود الشك المعرفي، إلى دائرة الشك الأنطولوجي. فالإنسان ليس فقط مقيـ ـاس الحقيقـ ـة المعرفية للأشياء، بل هو أيضاً مقياس وجودها. وهكذا «فالإنسان مقياس الأشياء جميعاً، فهو مقياس وجود ما يوجد، ومقياس لا وجود ما لا يوجد»[2]. والحقيقة، إن عبارة بروتاغوراس الشهيرة - المشار إليها - تثير جدلاً حول دلالة مفهوم الإنسان في تلك العبارة. فهل كـ ـان بروتاغوراس يقصد بالإنسان النوع الإنساني أم يقصد به الفرد؟ يقول جومبرز: «إن المقصود بالإنسان في عبارة بروتاغوراس «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً»، ليس محمـ ـداً أو عليـ ـاً أو فاطمة، بل جنس الإنسان. وإنه ليس مقياس الصفات للأشياء، بل مقيـ ـاس وجودهـ ـا»[3]. وبالمقابل يذهب وولتر ستيس إلى أن بروتاغوراس «لا يقصد بالإنسان البشـ ـرية (الجـ ـنس البشري) على الإطلاق، بل يقصد الإنسان الفرد... ومن ثم لا توجد حقيقة موضوعية، ولا توجد حقيقة مستقلة عن الذات الفردية، وما يبدو للفرد على أنه حقيقـ ـي، هـ ـو حقيقـ ـي بالنسبة لهذا الفرد»[4]. ويذهب شارل فرنر إلى ما ذهب إليه سـ ـيتس، مسـ ـتنداً إلى نـ ـص لأفلاطون، بقوله: «لقد شرح لنا أفلاطون هذه العبارة (الإنسان مقياس الأشياء جميعـ ـاً) في محاورة الثيئيتتس على النحو التالي: يرى بروتاغوراس أن الأشياء هي بالإضافة إلي كما تبدو لي، وهي بالإضافة إليك كما تبدو لك... إن الأشياء هي بالإضافة إلى كلٍ منا، هي كمـ ـا يشعر ا كلٌ منا»[5]. ومن الواضح أن رأي أفلاطون هو رأي حاسم في هذه المسألة بسبب

(١) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص٢٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص٢٦٤.

(٣) المرجع السابق، ص٢٦٦.

(٤) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٠٢-١٠٣.

(٥) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ص٥٤.

قربه التاريخي من بروتاغوراس، كما أن دلالة الإنسان الفرد هي التي تنسجم مع نسبة النزعة النسبية إلى بروتاغوراس. ومع ذلك قد كان لبروتاغوراس إضافة هامة في نظرية المعرفة حيث ميز - بشكل حاسم - بين الذات المدركة، وبين الموضوع المُدرك. أي أنه أول من أشار بوضوح إلى ثنائية الذات والموضوع في عملية المعرفة، «إن معرفتنا ناتجة عن حركة مزدوجة، حركة فعالة يقوم بها الموضوع، وحركة منفعلة يشعر بها العضو الحاس... إن كل ما ندركه يفترض ثنائية الحاس والمحسوس، وهذا ينتهي إلى أنه ما من شيء له وجود بذاته ولذاته، فإحساسي صحيح بالنسبة إلي، وإحساسك صحيح بالنسبة إليك»[1]. ويرى الدكتور الأهواني أن «نظرية المعرفة عند بروتاغوراس تقوم على ثلاثة مبادئ: (١) الإحساسات صادقة، وهي معيار الحقيقة. (٢) المعرفة نسبية. (٣) الوجود متوقف على المُدرِك.

أخيراً، إن موقف بروتاغوراس النسبي على المستويين المعرفي والوجودي سيجابه بموقف أفلاطوني نقدي حاسم، كما سنعرض لذلك لاحقاً.

بقي أن نشير إلى أن نسبية بروتاغوراس بقيت خارج دائرة الأخلاق، إذ أن بروتاغوراس كان يدرك خطورة القول بالنسبية الأخلاقية، مؤكداً أن «سلوك الناس وأخلاقهم تخضع للنواميس – Nomos – أو للعادات والتقاليد الجارية.. ومن هنا كانت التربية لازمة لصالح المدينة»[2]، وهو موقف سيوافق عليه أفلاطون تماماً.

٦- سقراط:

لعلّ البحث في فكر سقراط - بالنسبة لبحثنا - يمثّلُ صعوبة كبرى، وذلك لأسباب عدة، أهمها أنه كان أستاذ أفلاطون - وهو موضوع بحثنا -. ومنها أن سقراط لم يترك أثراً مكتوباً. وبالمقابل، فإن أفلاطون ذاته هو أحد أهم وأغنى مصادرنا عن سقراط، مما يجعل من الصعب في كثير من الأحيان التمييز بين أفكارهما. ومع ذلك، فثمة بعض الثوابت التاريخية والمعرفية المجمع عليها عن سقراط. منها أن سقراط وجِد في عصر السفسطائيين وكان

---

(١) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ص٥٤.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص٢٧١.

خصماً عنيداً لهم، وقد أدرك بعمق خطر أفكار السفسطائيين على الحقيقة وعلى المجتمع. وكذلك إدراكه العميق لضرورة كشف الأفكار الخاطئة في عصره، الذي تجلى بشكل خاص في محاورات الشباب عند أفلاطون، حيث كان سقراط - وهو الشخصية الرئيسة في المحاورات - يطرح على محاوره سؤالاً، ثم ما يلبث أن يعمل على تفنيد إجاباتهم كاشفاً زيفها أو خطأها أو تناقضها، من خلال أسئلة يطرحها الواحد بعد الآخر. وغالباً ما كانت المحاورة تنتهي – وخاصة محاورات الشباب - بدون الوصول إلى جواب نهائي وحاسم عن السؤال الأساسي الذي طرحه سقراط في بداية المحاورة. مما يدل على أن سقراط لم يكن يهدف إلى تحديد الحقيقة، بقدر ما كان يهدف إلى كشف الأخطاء. «كان سقراط يرى أن الخطوة الأولى في طلب الحقيقة هي التخلي عن الآراء الموروثة كلها»[1]. إنه المنهج الذي جابه به سقراط خصومه السفسطائيين. ومما لا شك فيه، أن سقراط كان يؤمن بوجود الحقيقة أو الحقائق المطلقة، وهذه هي نقطة خلافه الأساسية مع السفسطائيين. ومن البديهي أنه لا يمكن إدراك الحقائق المطلقة عن طريق الحواس، بل هي بالتأكيد موضوع المعرفة العقلية. ومن هنا انطلق سقراط في حربه على نظرية الإدراك الحسي، وعلى نسبية المعرفة وذاتيتها، ونتائجها الكارثية على المجتمع أخلاقياً وسياسياً. فهي تؤدي إلى فوضى على المستوى الأخلاقي، وإلى الاستبداد على المستوى السياسي. يقول سيتس: «تكمن عظمة سقراط في أنه رأى أن الطريقة الوحيدة لمواجهة النتائج الخطرة للتعاليم السفسطائية، هي تفنيد الغرض الأساسي الذي نبعت منه تلك التعاليم، وهو أن المعرفة هي الإدراك الحسي. ولهذا وضع سقراط ضدها مذهبه القائل إن المعرفة تتم من خلال المفاهيم، وإن تأسيس المعرفة على المفاهيم هو تأسيسها على كلية العقل، ومن ثم استعادتها من مجال المظهر الذاتي وردها إلى الحقيقة الموضوعية»[2]. وهكذا يطلق سقراط عبارته الشهيرة «لا علم إلا بالكليات»، وهي القضية التي ستنتظم نظرية المعرفة في فلسفتي أفلاطون وأرسطو. ومن ثم

(١) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ص٧٠.

(٢) وولتر سيتس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٣٠.

فإن موضوع العلم هو الكلي أي ماهية الأشياء العامة* التي تندرج تحت جـنس واحـد[1]. ومعرفة الكليات، بالنسبة لسقراط، هي الوظيفة الأساسية للنفس، أي وظيفتها المعرفية، ذلك «أن النفس مفطورة على المعرفة... إن وظيفة النفس الخاصـة هـي العلـم، أي المعرفـة العقلية»[2]. ومن ثم فإذا كانت نظرية الإدراك الحسي تجعل الحواس أداة المعرفة الحسية، فإن الفاعلية العقلية للنفس هي أداة العلم أو المعرفة العقلية. وبالعودة إلى عبارة سقراط «لا علم إلا بالكليات». تقود إلى أن الوظيفة المعرفية للنفس يجب أن تتعلق بالمفاهيم الكلية، ومن ثم تصير «كل معرفة هي معرفة من خلال المفاهيم»[3]. وحول مفهوم «المفهوم» يقول ستيس: إن المفهوم هو نفسه التعريف، فالتعريف هو التعبير عن المفهوم بالكلمات. ونحـن بعمليـة تثبيت التعاريف نحصل على معايير موضوعية للحقيقة[4]. والحقيقة، إن مسألة ربط المعرفـة بالمفاهيم الكلية هي مسألة ستترك بصمة واضحة ليس على فلسفة أفلاطون وحده، بل على تاريخ الفلسفة برمتها، إذ لم يعد بإمكان الفيلسوف - أي فيلسوف - أن يبحث أو يتحدث أو يفكر خارج المفاهيم. وهكذا فإن نظرية المفاهيم أحدثت ثورة في الفلسفة، وعلى تطورها تأسست فلسفة أفلاطون بكاملها. والنتيجة المباشرة لهذه النظرية - على أية حـال - هـي تدمير تعاليم السفسطائيين[5]. وحول هذه المسألة يعلق كوبلستون قائلاً «كان سقراط مهتماً بالتعريفات الكلية، أي ببلوغ تصورات محددة وثابتة. لقد عرض السفسطائيون النظريـات النسبية، رافضين ما هو صحيح على نحو كلي وضروري. إلا أن سقراط سحرته أو أدهشته

(*) نعتقد أن الصواب هنا القول: الماهية العامة للأشياء التي تندرج... وذلك بدل القول ماهية الأشياء العامة. علماً أنه لا سقراط ولا أفلاطون استخدما كلمة جنس للدلالة على الماهية، إذ من المعروف أن مقولة الجنس هي مقولة أرسطية.

(١) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ص٧٠.

(٢) المرجع السابق، ص٦٨.

(٣) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٢٤.

(٤) المرجع السابق، ص١٢٦.

(٥) المرجع السابق، ص١٣٠.

واقعة أن يبقى التصور الكلي على نحو ما هو عليه، فالأمثلة الجزئية يمكن أن تختلف، في حين يبقى التعريف راسخاً»[1].

من أفكار سقراط التي أثرت في أفلاطون، هي التنبيه لمقولة أنكساغوراس «إن العقل هو العلة المنظمة للأشياء جميعاً». وهكذا يجعل سقراط العقل الإلهي منظّماً للعالم على أحسن وجه، جاعلاً من انتظام العالم وانسجامه تجلياً لضبط العقل لهذا العالم. فهذا الانتظام لا يمكن أن يكون نتيجة صدفة، بل لابد من وجود عقل أوجد هذا النظام وفرضه على العالم. وغرض الفلسفة هو الكشف عن العلّة العاقلية الكامنة خلف انتظام الأشياء كل الأشياء.

وكذلك، من الأفكار السقراطية التي تأثر ا أفلاطون، هي تمييز سقراط بين النفس والجسد، وقوله بخلود النفس بعد فناء الجسد. وسقراط يستلهم علاقة العقل الإلهي بالعالم، ليحدد علاقة النفس بالجسد، باعتبارها علاقة سيطرة وتوجيه. «إن النفس سيدة البدن، وكما أن العقل الإلهي يحكم العالم، كذلك النفس تحكم البدن وتسيره كما تشاء. وفي محاورة فيدون، يقول سقراط: إن النفس تتحكم بالجسد تحكم السيد في العبد، وبذلك تبدو شبيهة بالكائن الإلهي»[2]. والحقيقة أن نظرة سقراط إلى طبيعة النفس باعتبارها من طبيعة إلهية ستسهم - مع غيرها من النظريات مثل الفيثاغورية - في جعل أفلاطون ينسب النفس إلى عالم المثل، رغم حلولها في الجسد، في مرحلة معينة من وجودها.

وأخيراً، من البديهي أنه لما كانت جل اهتمامات سقراط تصب في حقل الأخلاق، فكان طبيعياً أن يربط بين نظرية المعرفة وبين الأخلاق، جاعلاً «الفضيلة معرفة»، أي أنه جعل المدينة الحقيقية أساساً للسلوك الخير. فبالنسبة لسقراط إن من يعرف الخير لابد أن يسلكه، وهو ذا يطابق بين الحكمة النظرية والحكمة العملية، وهي مسألة سيكون لأفلاطون رأي فيها.

وأخيراً، لقد حاولنا خلال هذا الفصل، تقديم عرض سريع وموجز، لأهم الأفكار التي أخذها أفلاطون عن سابقيه. وخلال الفصول التالية سنكشف عن دور هذه الأفكار في بناء النسق الفلسفي عند أفلاطون.

---

(١) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ص١٦٣.

(٢) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ص٦٦.

الفصل الثاني

أفلاطون ورحلة

البحث عن المفهوم

الفصل الثاني

أفلاطون ورحلة البحث عن المفهوم

مُقَدِّمَة

لقد أشرنا سابقاً إلى أن إحدى الأطروحات الأساسية التي قام عليها هذا البحث، هي أن أفلاطون هو صاحب أول نسق فلسفي، «لقد قام أفلاطون كما هو معروف عنه في تاريخ الفلسفة بأول محاولة تركيبية لإقامة نسق فلسفي»[1].

وذلك يعني أن أياً من السابقين على أفلاطون لم يؤسسوا نسقاً فلسفياً، بل إن هيدغر يذهب إلى أبعد من ذلك، ففي بحثه عن جواب للسؤال ما الفلسفة؟ يرى «أن هيرقليطس وبارمنيدس ما كانا بعد فيلسوفين، ولم لا؟ لأنهما كانا أعظم المفكرين. وأعظم هنا بمعنى أنهما كانا على الدوام في انسجام مع اللوغوس، أي مع «الواحد هو الكل»، والخطوة نحو الفلسفة قام بها أولاً سقراط وأفلاطون»[2]. وذلك لأن هيدغر يرى بأن الفلسفة تبدأ مع السؤال عن الماهية، وهو سؤالٌ يستهدف للكشف عن كنه الأشياء متى صار هذا الكنه مجهولاً أو غامضاً، يقول هيدغر: «لقد تعود الناس منذ زمنٍ بعيد أن يصفوا هذا السؤال عما هو شيء من الأشياء، بأنه سؤالٌ عن ماهية هذا الشيء. ولا ينبثق السؤال عن ماهية شيء ما إلا عندما يصبح الشيء - الذي توضع ماهيته موضع تساؤل - غامضاً وملتبساً، إلا عندما تصبح العلاقة بين الإنسان وما هو موضوع التساؤل واهنة أو مزعزعة»[3].

وهذا يعني أن الفلسفة قد بدأت بالنسبة لهيدغر مع طرح السؤال عن الماهية «إنه ذلك الضرب من التساؤل الذي كشف عنه سقراط وأفلاطون وأرسطو، فقد كانوا يسألون مثلاً:

---

(١) محمد الوقيدي، ما هي الابيستمولوجيا، دار الحداثة: بيروت، ١٩٨٣، ص٤٩.

(٢) مارتن هيدغر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا، دار الثقافة، القاهرة، ط٢، ١٩٧٤، ص٦١.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٧.

ما الجمال؟ وما الطبيعة؟ وما الحركة؟»[1]. وهكذا يمكننا القول بأن الفلسفة سؤال، وهـو سؤالٌ عن ماهية الأشياء هذا السؤال الذي ينتمي بأصالة للتراث اليوناني، وخاصة التـراث الفلسفي اليوناني. وهذا يعني أن علينا القبض على نصوص ذلك التراث من خلال الحـوار «إن التراث لا يسلّمنا إلى قيود ماضٍ لا يعود، ذلك أن تسليم التراث إن هـو إلا تحريـر يتحقق في ذلك الحوار الذي نجريه مع التراث»[2].

إذاً فالفلسفة سؤالٌ يتوسل الحوار بحثاً عن الحقيقة، بل إن الفلسفة في لحظة من لحظا ـا هي الحوار ذاته، وهذا ما ذهب إليه أستاذنا الدكتور أحمد برقـاوي في تقديمـه لكتـاب ساخاروفا «من فلسفة الوجود إلى البنيوية»، «الفلسفة حوار... وبكلمة واحـدة حيـاة الفلسفة وازدهارها بازدهار التاريخ وعلّو صراخ مخاضه، الفلسفة حوار، لكنـه حـوار في التاريخ، بمعنى آخر تاريخ الفلسفة تاريخ حوار، كل لحظة من لحظاته مرتبطـةٌ باللحظـات السابقة عليها»[3].

ولكن إذا كانت الفلسفة سؤال وحوار فعن ماذا يدور ذلك السؤال والحوار؟ في الحقيقة إن جيل دولوز يرى «أن الفلسفة إبداع مفاهيم»[4]، وبذلك يعيد الفلسفة إلى كو ا سؤالاً عن الماهية، وهكذا فالفلسفة سؤال عن الماهية يتوسل الحوار لإنتاج المفاهيم.

إذا كانت هذه هي الفلسفة، فما الذي فعله أفلاطون أقل من ذلك؟! لكن مـا ينبغـي ترسيخه هو أن إنتاج المفهوم لا يتم في فراغ، وإنما يتم في فضاء مفاهيم أخرى، تشـكل في وحد ا البنيوية نسقاً فلسفياً. وفي الحقيقة وإن كان سقراط وأفلاطون قد اشتركا في جملـة من الأسئلة، فإن هذا لا يعني أ ما كانا يبحثان عن الشيء ذاته، حتى عندما كانا يطرحـان السؤال نفسه أو على الأقل، سينشأ هذا الخلاف/ الافتراق مع محاورات أفلاطون في مرحلة النضج.

---

(١) هيدغر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ ص٥٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٥.

(٣) ساخاروفا، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ترجمة د. أحمد برقاوي، دار دمشق: دمشق، ١٩٨٤، ص٣.

(٤) جيل دولوز، فيلكس غافاري، ما هي الفلسفة؟...، ص ٥.

إن خصائص الفلسفة كما أشرنا إليها، (كسؤال وحوار وإنتاج مفاهيم كانت الموضوع الذي استغرق كل أعمال أفلاطون). هذه الأعمال/ المحاورات التي كتبها أفلاطون على مدى نصف قرن، اتفق معظم المؤرخين لأفلاطون على تصنيفها وفق ثلاث مجموعات كبرى، وهي: محاورات الشباب، محاورات مرحلة النضج، والمحاورات المتأخرة، وهي محاورات الشيخوخة. والحقيقة أن بعض المؤرخين يسمون محاورات الشباب بـ المحاورات السقراطية. وهذه المحاورات السقراطية تتسم بجملة من الخصائص التي سنبحثها بالتفصيل لاحقاً، أما الآن فيكفينا الإشارة إلى أن أفلاطون في هذه المرحلة كان إلى درجة بعيدة سقراطياً وأميناً لأفكار سقراط، وكان في الوقت نفسه في مرحلة السؤال والبحث عن المفهوم، دون أن يكون قد توصل بعد إلى أي مفهوم. ولذا فقد كان في موقفه هذا متطابقاً مع موقف سقراط الذي اشتهر بعبارته: «إن كل ما أعرفه هو أنني لا أعرف شيئاً». إن أفلاطون في هذه المرحلة كان يبحث عن المعرفة/ المفهوم/ الماهية - لكنه لم يعرفها بعد.

قراءة تحليلية في بعض محاورات الشباب:

من الطبيعي أن تحمل محاورات الشباب جملةً من المسائل التي هيمنت على شخصية أفلاطون وأفكاره، ومن أهمها حادثة إعدام معلمه سقراط التي أثرت فيه تأثيراً كبيراً، وهو ما تجلى بشكلٍ خاص في محاورات الشباب. ومنها أيضاً الاضطرابات السياسية والعسكرية، وخاصةً هزيمة أثينا في حربها مع اسبارطا إضافةً إلى تأثره بالصراع السقراطي - السفسطائي من أجل الحقيقة، حيث كان سقراط يؤكد على وجود الحقيقة بل الحقائق المطلقة، وعلى إمكانية معرفتها مقابل تأكيد السفسطائيين على نسبية الحقيقة، وذهاب بعضهم إلى نفي إمكانية معرفتها أو تعليمها في حال وجودها، إضافةً إلى تأثر أفلاطون بعبارة معلمه «لا علم إلا بالكليات»، وكذلك نفور أفلاطون من جملة الآراء والأفكار والتعاليم التي كانت سائدةً في عصره، بالإضافة إلى جهل العامة، وكذلك رفضه للكثير من التقاليد التي كانت سائدةً في عصره. يقول وولش: «إن النقطة الملائمة للدخول إلى فكر أفلاطون هي النظر إليه على أنه

انعكاس لعدم الرضا عن الحالة التي بلغتها المعرفة في عصره، وعن عدم الرضا عن ادعـاءات من يدعون إنتاج المعرفة - السفسطائيين - من معاصريه»[1].

وهكذا يمكننا أن نميز في أغلب محاورات الشباب ثلاثة أهداف حملتـها معظـم هـذه المحاورات:

١- هدف دفاعي: وهو تأكيد براءة سقراط من التهم التي وجهـت إليـه، وأدت إلى إعدامه.

٢- هدف نقدي سلبي: وهو كشف زيف السفسطائيين ورجال الدين بادعائهم بامتلاك المعرفة، وكذلك توجيه النقد للعامة بسبب جهلهم، ودفعهم نحو التفكير من جديد بالأسئلة التي كان يطرحها على خصومه.

٣- هدف بنائي: وهو البحث عن المفهوم، رغم أن أفلاطون في معظم هذه الحوارات لم يصل إلى المفهوم الذي كان يبحث عنه.

ولنحاول الآن إلقاء نظرة سريعة على بعض محاورات الشباب لنبين تلك الأهداف الـتي أشرنا إليها.

١ - محاورة هيبياس الكبرى*:

في هذه المحاورة يلتقي سقراط بالسفسطائي الكبير والشهير هيبياس، وبعد مقدمة قصـيرة يطلب سقراط من هيبياس أن يعلّمه ما الجميل؟

---

(١) Walsh, Metaphysics. A Harbiuger Book NewYork, 1963. P. 20.

(*) في ترجمة الدكتور علي نجيب إبراهيم لهذه المحاورة بضع لها عنوان هيبياس الأكبر، في حين أن الصواب هو هيبياس الكبرى، وكلمة الكبرى هي إضافة أرسطية لعنوان المحاورة، وذلك لتميزها عن محاورة أخرى لأفلاطون تحمل نفس العنوان «هيبياس»، وقد سماها أرسطو «هيبياس الصغرى»، وذلك نسبةً إلى عدد صفحات كل منهما، حيث عدد صفحات «هيبياس الصغرى» في النص الدولي هو ٥ صفحات، بينما عدد صفحات «هيبياس الكبرى» هو ٢٠ صفحة.

«قل لي:... كيف نعرف الأشياء الجميلة والأخرى القبيحة؟ هل في وسعك أن تقول لي ما الجميل؟... فعلمني بالضبط ما يكون الجميل»(١)

ثم يردف سقراط مادحاً هيبياس بقوله: «إذ لا ريب في أنك تعرف ما الجميل معرفةً كاملة، ويبدو هذا جزءاً يسيراً من المعارف الجمة التي تمتلكها»(٢).

وبعد نقاش قصير يرد هيبياس بأن المطلوب هو معرفة ما الشيء الجميل، لكن سقراط يعترض بأنه لا يسأل «عن الشيء الجميل بل ما الجميل؟»(٣). وعندها يجيب هيبياس قائلاً: «إن الجميل فتاةٌ جميلةٌ»(٤). وبعد أن يبدي سقراط إعجابه يضع نتيجة أولى بأنه إذا كانت الأشياء الجميلة موجودة حقاً، فلابد «أن يكون الجميل في ذاته موجوداً»(٥). بهذه العبارة يقدم سقراط مؤشراً أولياً على وجود الأشياء بذاتها، والتي هي مختلفة عن الأشياء الحسية، بل هو مصدر وجودها وعلته. يقول سقراط: «وأنا أيضاً سأقر بأن جمالُ الفتاة الجميلة عائد إلى وجود شيء يمنح الأشياء الجميلة جمالها»(٦). ثم يتابع سقراط حواره حتى يدفع هيبياس إلى الاعتراف «بأن للفرس جمالاً ما حين تكون جميلة وكذلك القيثارة الجميلة... القدر الجميلة»(٧). بعد ذلك يستدرج سقراط هيبياس إلى الاعتراف بنسبية الجمال في الأشياء الجميلة، مستنداً إلى قول هيرقليطس: «إن أجمل القرود قبيح بالقياس إلى الجنس البشري»(٨). وكذلك «إن أجمل القدور تبدو قبيحة إذا قورنت بالعذارى»(٩)، كما أن «أجمل فتاة تبدو قبيحةٌ قياساً إلى الآلهة»(١٠).

---

(١) أفلاطون، هيبياس الكبرى، ترجمة علي نجيب إبراهيم، دار كنعان، دمشق، ٢٠٠٣، ص٣٥.
(٢) المصدر نفسه، ص٣٥-٣٦.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٩.
(٤) المصدر نفسه، ص٤٠.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) المصدر نفسه، ص٤٠-٤١.
(٨) المصدر نفسه، ص٤٣.
(٩) المصدر نفسه.
(١٠) المصدر نفسه، ص٤٤.

وبعد أن يعترف هيبياس بنسبية الجمال في الأشياء الجميلة، يعود سقراط إلى ملاحظته حول التمييز بين الجميل في ذاته والأشياء الجميلة، قائلاً: «إن الجميل في ذاته يزين الأشياء الجميلة كلها، ويجعلها تبدو جميلةً عندما يضاف إليها، فهل ما زلت تعتقد أن هذا الجميل في ذاته هو فتاة عذراء أو فرس أو قيثارة؟»[١]. وهنا يتوصل هيبياس إلى أن هذا الجمال الذي يضاف إلى الأشياء فيجعلها جميلة، ليس شيئاً آخر سوى الذهب.

لكن سقراط لا يكف عن مشاركة هيبياس حتى يجعله يقر بأن «تناسب الأشياء مع بعضها هو ما يجعلها جميلة[٢]. وبذلك يصل هيبياس إلى تعريف جديد للجميل فيقول: «إن الجميل شيء لا يبدو قبيحاً في نظر أي إنسان في أي زمان ومكان»[٣]. فيبدي سقراط إعجاباً شديداً بتعريف هيبياس، فيقول: «هذا هو الجميل في ذاته يا هيبياس...»[٤]. ثم يسوق هيبياس أمثلةً على تعريفه، فيقول: «إن أجمل ما في الدنيا عند أي إنسان في أي زمان ومكان، هو أن يكون غنياً، وفي صحة جيدة، ومكرماً بين الإغريقيين، وأن يصير إلى الشيخوخة، ويتلقى فيه أولاده مراسم مأتم مشرفة عظيمة، بعد أن يكون قد أقام لوالديه الراحلين مأتماً لائقاً»[٥]. ومع أن سقراط يعود ليبدي إعجابه بحديث هيبياس، فيقول: «يا له من جواب متميز رفيع، وخليق بك حقاً يا هيبياس، وأقسم لك أنني مسحور برؤية الخير الذي تبديه ما استطعت لمساعدتي...»[٦]، لكن سقراط لا يلبث أن يوجه له نقداً جديداً مؤكداً مقولته «إن سؤالي متصلٌ بالجميل في ذاته أي بذاك الجميل الذي يهب الأشياء التي يضاف إليها جمالاً.... هذا الجمال هو ما طلبت منك تعريفه يا صديقي»[٧]، وهنا يربط أفلاطون على لسان سقراط بين المفهوم، والشيء في ذاته والتعريف، أن التعريف هو المفهوم

---

(١) أفلاطون، هيبياس الكبرى، ص٤٤-٤٥.
(٢) المصدر نفسه، ص٤٧.
(٣) المصدر نفسه، ص٥٠.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) المصدر نفسه، ص٥١.
(٧) المصدر نفسه، ص٥٣.

وقد صيغ في كلمات[1]. لكن المهم أيضاً في هذه النقطة ليس الربط فقط بين المفهوم والتعريف، ذلك إن مثل هذا الارتباط شائع بين كل الفلاسفة، في حين إن ما يميز أفلاطون هو مطابقته بين المفهوم والشيء في ذاته. هذه المطابقة التي تشكل نقطة التقاء بين كل الفلسفات المثالية، وأحد أهم الاختلافات بينها وبين الفلسفات الأخرى، كالمادية والواقعية والفلسفة الكانطية، وغيرها.

وربما من الضروري هنا أن نشير إلى أن أفلاطون بمطابقته بين المفهوم والشيء في ذاته، إنما يطابق بين الجوهر والماهية، وإن لم يكن قد استخدم هذين المصطلحين بشكل واضح في كتاباته، رغم أن سؤاله كان دائماً سؤالاً ماهوياً. فالسؤال ما الجميل بذاته؟ أو ما الجميل؟ هو سؤال عن ماهية الجميل بذاته، ذلك إن سؤال ما هو؟ هو سؤال الماهية.

وبالعودة إلى الحوار بين سقراط وهيبياس، يعود سقراط ليطرح على هيبياس سؤالاً جديداً، «لكن هل تظن أنت يا هيبياس، أن الجميل هو المتناسب؟ فيجيب هيبياس هذا هو رأيي بالضبط يا سقراط. ويرد سقراط: هيا أذن تفحص المسألة لكي لا نخطئ... هل التناسب هو ما يجعل الأشياء تبدو جميلة؟ أو هو ما يجعلها بالفعل جميلة؟»[2].

لكن سقراط وبعد النقد الذي يوجهه لهذه الفكرة يدفع هيبياس إلى الإقرار بأن الجميل هو ما يجعل الأشياء جميلةً بالفعل، بينما التناسب هو ما يجعلها تبدو جميلةً. وإذ يقر هيبياس بصواب هذا الرأي، يعود سقراط إلى سؤاله الأساسي ما الجميل بذاته؟ ثم يستدرج هيبياس دافعاً إياه إلى التصديق بأن الجميل هو النافع. ثم يرى أن الجميل، هو القوة أو السلطة. وبعد ذلك يناقش سقراط فكرة أن المفيد هو الجميل ثم يصل إلى نتيجة مفادها أن الجميل هو سبب الخير أي أن الخير، نتيجة للجميل. ولا يتردد هيبياس في التأكيد على صواب هذا الرأي، لكن سقراط لا يلبث أن يعترض على هذه النتيجة، بقوله: إذا كان الجميل هو سبب الخير، فإن هذا يعني أن الجميل ليس خيراً، وأن الخير ليس جميلاً. وهنا يعلن هيبياس عدم موافقته على هذه النتيجة، لكن سقراط يصر على ثنائية السبب والنتيجة وعلى استحالة

---

(١) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٢٦.

(٢) أفلاطون، هيبياس الكبرى، ص٥٨.

تطابقهما. ولا يلبث سقراط أن يعود إلى السؤال «عما يكون الجميل في ذاته»[1]. وهكـذا وبعد أن يقنع سقراط هيبياس بأن المتع التي تأتينا عن طريق الحواس هي أشياء جميلة، يعـود سقراط ليفند هذه الفكرة أيضاً دافعاً هيبياس إلى الإقرار بالنتيجة، «إذاً فمن المسـتحيل أن تكون متعة السمع والبصر هي الجميل، لأ ا لو كانت كتلك فسوف تنتج عنها اسـتحالة أكيدة. ويجيب هيبياس استنتاجك عين الصواب»[2]. بعد هذا يعود سـقراط إلى مراجعـة الأفكار كلها التي تناولها خلال الحوار مرغماً هيبياس على الاعتراف بجهله.

لقد افتتح أفلاطون محاورته «هيبياس الكبرى» بكيل الكثير من المديح إلى هيبياس وعلمه، وختم حواره بكشف جهل هيبياس وزيف ادعائه بالمعرفة. وقد فعل ما فعل من خلال الحوار الذي وجه فيه سهام نقده إلى كل الأفكار التي كانت سائدةً في عصره عن مفهوم الجمال أو الجميل بذاته. وهو يهدف رغم عدم وصوله إلى تعريف دقيقٍ وصحيح للجميل إلى كشـف جهل السفسطائيين وجهل العامة، وترك باب البحث عن الجميل مفتوحاً، كمـا يكشـف عجز أي مفكر عن بناء مفهومٍ ما في غياب نسق كلي يتحرك هذا المفهوم ضـمنه «ومـن البديهي أن بنية من البنى لا يستقم عودها إن هي افتقرت لوجود نسقٍ ترتكز عليه»[3].

لقد حاولنا من خلال هذا العرض السريع لمحاورة هيبياس الكبرى تسليط الضـوء علـى أسلوب الحوار السقراطي النقدي الساخر، الذي استخدمه أفلاطون بشـكلٍ أساسـي في محاورات الشباب، ونلاحظ هنا أن أفلاطون وعلى لسان سقراط لا يحاول أن يمـارس فـن التوليد المنسوب لسقراط، الذي يشير فيه إلى دوره في استخراج المعرفة الكامنة في النفـوس ذلك إن تركيز أفلاطون هنا كان منصباً على كشف الخطأ أكثر منه على بناء الحقيقة.

(1) المرجع السابق، ص٥٧.
(2) المصدر نفسه، ص٨٩.
(3) أحمد يوسف، القراءة النسقية، ص١٢١.

٢ - محاورة أوطيفرون:

تأتي محاورة أوطيفرون في السياق نفسه الذي انطوت تحته محـاورة هيبيـاس الكـبرى، فأفلاطون ما زال فيها يبحث عن المفهوم، لكنه يختار رجل دين «أوطيفرون» بـدلاً مـن السفسطائي محاوراً لسقراط، وهو من المشاهير في أثينا والمعروفين بعلمهم الواسع ومكانتهم الاجتماعية العالية، إضافةً إلى ذلك فإن أفلاطون وباختياره هذا يريد كشف جهل رجـال الدين وفقر معرفتهم، وعقم أسلو م في التفكير.

فأفلاطون يلح على لسان سقراط بالسؤال بعد السؤال حتى يوقع أوطيفـرون في هـوة عميقة من الحيرة والارتباك والتناقض في أقواله. وإذا كنا نذهب إلى أن أهم دوافع أفلاطون في كتاباته (محاورات الشباب) هو البحث عن الحقيقة - المفهوم - وكشف زيف ادعاءات من يدعي امتلاك الحقيقة (المعرفة)، وهو ما نعتقد أنه واضح بجلاء في محاورات الشباب، فإننا نستغرب ما ذهب إليه الدكتور زكي نجيب محمود حول هذه النقطة بالـذات، إذ يكتـب معلّقاً على إلحاح سقراط في أسئلته وتفنيداته لأوطيفرون، قائلاً: «وهكذا لا يبرح سـقراط ملحاً في سؤاله رغم ما يحاوله محاوره من المراوغة والهروب، لأنه لا يشك في أن أوطيفرون لابد عالم بحقيقة التقوى، وإلا لما حدثته نفسه قط أن يتهم أباه وهو الشيخ المسن، فهو إذن يرجو أوطيفرون ويلح في رجائه ألا يبخل عليه بعلمه الغزير وأن يتفضل بتعليمـه حقيقـة التقوى»[1].

من الواضح خطأ ما ذهب إليه د. زكي نجيب محمود في فهم غاية أفلاطون مـن هـذا الإلحاح في طرح الأسئلة، فهو على يقين من جهل أوطيفرون، وهذا تحديداً ما يسـعى إلى كشفه. خاصةً أن أفلاطون يطلب من أوطيفرون أن يكشف له عن حقيقة التقوى، وهـو يبين لنا بوضوحٍ وجلاء في خاتمة المحاورة فشل أوطيفرون في إفادة سقراط بأي جديد حول هذا الموضوع.

---

(١) أفلاطون: محاورات أفلاطون: أوطفيرون ـ الدفاع ـ أريطون ـ فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة النهضة: القاهرة، ١٩٦٣، ص١٥.

وإذا ما تجاوزنا مسألة الكشف عن جهل أدعياء المعرفة، وعدنا إلى مسألة المفهوم، فإننا نجد سقراط يطلب من أوطيفرون أن يكشف له عن حقيقة التقوى، قائلاً: «فأنا أتوسل أن تنبئني عن حقيقة التقوى والفجور التي قلت إنك تعلمها جيد العلم، كما تنبئني بطبيعة القتل وسائر ضروب الاعتداء على الآلهة، ما هي؟ أليست التقوى في كل فعلٍ هي هي دائماً؟ وكذلك الفجور، أليس دائماً نقيض التقوى؟ ثم أليس هو هو دائماً، فله تعريف واحد يشمل كل واحد فاجر؟»[1].

ولعله من المهم أن نشير هنا إلى ذلك الارتباط الذي يقيمه أفلاطون بين الحقيقة والماهية، أو بصيغة أخرى ذلك الارتباط الذي يقيمه بين الحقيقة والثبات، فهو وإن كان يطلب حقيقة التقوى، فإنه يؤكد بأن هذه الحقيقة هي هي دائماً، وكذلك إن حقيقة الفجور هي هي دائماً. إذن فالثبات خاصية «أساسية» لحقائق الأشياء، وإن هذه الحقائق هي ما تجعل الأشياء هي هي، أي هي ما تكسب الأشياء ماهيتها، فحقيقة الشيء وماهيته شيءٌ واحد. و ذا فإن أفلاطون يكشف هنا عن معارضته لقول السفسطائيين بنسبية الحقيقة، وأن حقيقة الأشياء كل الأشياء حتى التي هي في حالة سيلان وتغير، هي ماهيتها الثابتة. وبصرف النظر عن إجابات أوطيفرون، فإن سقراط يعود ليطرح سؤاله من جديد قائلاً: «ألا تذكر أن ثمة فكرةً واحدةً من أجلها كان الفاجر فاجراً والتقي تقياً؟ يجيب أوطيفرون: أذكر ذلك. فيعود سقراط ويسأل من جديد أنبئني ما حقيقة هذه الفكرة حتى يكون لدي معيار انظر إليه، وأقيس به الأفعال، سواءٌ في ذلك أفعالك أم أفعال سواك، وحين إذن أستطيع أن أقول إن هذا العمل المعين تقي وإن ذلك فاجر»[2]. في هذا النص يضيف أفلاطون خاصيةً جديدة للمفهوم، فبعد أن طابق بين الحقيقة والماهية، وأسند إليها صفة الثبات والدوام، يقوم هنا بالتأكيد على أن هذه الحقيقة الماهوية الثابتة هي مقياس الأشياء، ومن ثم فهي كلية، فليس الإنسان هو مقياس الأشياء كما يدعي بروتاغورس بل الحقائق هي معيار الأشياء.

(١) أفلاطون، محاورات أفلاطون، ص٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٨.

ثم بعد جدلٍ ولأيٍ، وبعد أن يقيم أوطيفرون نوعاً من التطابق بين التقـوى والقداسـة، مشيراً إلى أن كل ما هو محبوب لدى الآلهة هو مقدس. فيرد سقراط «... وهكذا يلوح لي يا أوطيفرون حين أسألك عن جوهر القداسة، أنك تجيبني بالعرض فقط لا بـالجوهر، أعـني عرض كو ا محبوبة لدى الآلهة جميعاً، ثم إنك لتـأبى مـع ذلـك أن تشـرح لي حقيقـة القداسة»(1).

والحقيقة أن أفلاطون في هذا المقطع إذ يميز بين الجوهر والعرض، فإنه يسند الحقيقـة إلى الجوهر. وهو ذا إنما يكشف عن موقف هامٍ في رؤيته لحقائق الأشياء، فهو إذ يجعل الحقيقة جوهراً، وكان قد جعلها قبل قليل ماهية، فهذا يعني أن أفلاطون يقـول بوحـدة الجـوهر والماهية، وهو أمر سيوقع أرسطو في إرباك كبير. فأرسطو عندما جعل الجواهر الأُولْ هـي الأفراد أو الجزئيات، وجعل الماهيات كليات، فإنه أقام فصلاً بين الجوهر والماهية، وهو الأمر الذي سيوقعه في إشكالٍ بالنسبة للجواهر الثواني - الأجناس والأنواع - فيضطر لاحقاً إلى الحديث عن ماهيات جزئية لحل الإشكال، دون أن يبلغ درجة الوضوح في الغموض الـذي يغلّف طرحه لمشكلة الجواهر وعلاقتها بالجزئي والكلي.

وأخيراً لعلنا نشير إلى مسألة مهمة بالنسبة لأفلاطون في هذه المرحلـة، وهـي المنظـور الأخلاقي الذي تناول من خلاله المشكلات التي واجهها، يقول أفلاطـون علـى لسـان أوطيفرون في حديثه عن التقوى: «وفي مثل هذه التقوى خلاص الأسـرات (العـائلات) والدول، كما أن دمارها وخرا ا في العمل الفاجر الذي يغضب الإله»(2). إن العبارة السابقة تكشف عن الأساس الأخلاقي لصلاح الدولة وتطورها وقو ا. وهنا يتجلى التأثير الكـبير لسقراط في أفلاطون، فسقراط فيلسوف الأخلاق بجدارة، ينظر إلى كل الأشـياء بمنظـار أخلاقي، وهو ما سنلقي عليه مزيداً من الضوء في تناولنا لمحاورة «أقريطون».

---

(١) أفلاطون، محاورات أفلاطون ص٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٩-٥٠.

٣ - محاورة أقريطون:

يفترض أفلاطون تاريخياً أن هذا الحوار قد حدث قبل ثلاثة أيام مـن إعـدام سـقراط، وخلافاً لكثير من محاورات الشباب التي كانت تدور بين سقراط وخصومه فـإن المحـاور لسقراط هنا هو أقريطون صديق سقراط، الذي جاء إليه ليعرض عليه الهروب من السـجن، فيرفض سقراط الفكرة، فيلجأ أقريطون إلى محاولة إقناعه مؤكداً بأن عدم هروب سـقراط سيسيء إلى سمعة أصدقائه، وسيقول الناس بأن أصدقاء سقراط قد تخلوا عنه فلم ينفقوا بعضاً من مالهم لتأمين هروبه - ويبدو أن هذا الأمر كان شائعاً في أيام سقراط - كما أن موتـه سينعكس سلباً على أطفال سقراط، إذ سيتركهم بلا معيل إضافةً إلى أنه لم يترك لهم إرثـاً سوى فقره.

ويضيف أقريطون بأنه قد تدبر أمر بعض الأصدقاء في مدينة أخرى ليقيم عندهم سقراط، حيث يتولونه بكرم الضيافة والرعاية. لكن سقراط رد على أقريطون طالباً منه ألا يأبه لكلام الناس، فهم لا يصدرون بكلامهم إلا عن الجهل، ولا ينبغي للجهلة أن يحكموا ويتحكمـوا بسلوك العاقلين. وكان سقراط على يقين بأن الذين حكموا عليه قد ظلمـوه في حكمهـم ذاك، وأن فراره من السجن سيجعلهم يتأكدون بأنه كان يستحق ذلك الحكم.ومع ذلـك فإن سقراط لم يرفض فكرة الهرب للأسباب السابقة، بل كان يريد من خلال هذه الأسباب إقناع أقريطون بخطأ تفكيره بمسألة الهروب.

أما السبب الحقيقي الذي يكمن وراء رفض سقراط لفكرة الهروب، فهي فكرة العدالـة التي تعني بالنسبة لسقراط الخضوع المطلق لقوانين الدولة.وحين يرد أقريطون بـأن الحكـم الذي صدر على سقراط هو حكم ظالمٌ، ومن ثم فإن من العدل أن يهرب من تنفيـذ هـذا الحكم، يجيب سقراط قائلاً:

«لا يجب أن نرتكب الظلم أبداً... ولا أن نرتكب الظلم رداً على الظلم كما تعتقد الكثرة، حيث إنه لا يجب أبداً أن نرتكب الظلم»(1).

لكن سقراط ليس همه الأساسي عدم الرد على الظلم بالظلم بين الناس، بل هو ينطلق من هذه الفكرة ليؤسس لفكرة أكثر عمومية، والتي يصيغها بالسؤال: ماذا يفعل الإنسان إذا ظلمته القوانين؟ إن ما يبحث عنه سقراط هو العدالة، فكيف تحقق العدالة في حالة القوانين الظالمة؟ إن سقراط مقتنع بأن خرق القوانين الظالمة أو عدم الامتثال لها، إنما يحمل في طياته تحطيماً للقوانين وللدولة معاً، فإذا كانت القوانين ظالمة فإنما ينبغي على الناس أن يغيروها لا أن يخترقوها، فالقوانين هي القوانين والعدالة هي في الخضوع لهذه القوانين. ويضيف سقراط إلى مقولته هذه حجة جديدة يسوقها من خلال قناعاته الفلسفية والأخلاقية، فهو مؤمن بمسألة الحياة بعد الموت بل ومسألة الحساب، وبالتالي فإنه إذا خرق القوانين الآن فإنه سيخضع لحسابها في الحياة الأخرى، وعندئذ ستسأله القوانين «فالنظر في الحق بم تتهمنا - يا سقراط - حتى تشرع في تحطيمنا وتحطيم الدولة كذلك... هل تعتقد أنك كالقرين لنا في الحقوق وكل ما يمكن أن نشرع في عمله بصددك، هل تعتقد أنه من حقك أن تفعل مثله في حقنا؟... هل سيسمح لك بهذا في حق الوطن والقوانين بحيث إنه إذا شرعنا في القضاء عليك معتقدين ذلك عدلاً، سيكون من الممكن لك بالمثل أن تحاول بقدر ما في وسعك، رداً على ذلك، القضاء على القوانين وعلى الوطن»(2)

يطرح هذا النص ثلاث أفكار أساسية، الأولى: هي أن العدالة هي في الخضوع للقوانين، سواءً كانت هذه القوانين عادلةً أم جائرةً.

والثانية: هي ذلك الربط المتين والجدلي بين القوانين وبين الدولة أو الوطن. أما الثالثة التي تنتج عن الفكرتين السابقين كنتيجة لهما، هو أن خرق القوانين هو تحطيم للقوانين وللوطن معاً.

---

(1) أفلاطون، محاكمة سقراط. (محاورات: أوطفيرون الدفاع، أقريطون) ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٣، ص١٩٣.

(2) المصدر السابق، ص١٩٦.

نلاحظ مما سبق أن أفلاطون لا ينهي هذه المحاورة ككثير من محاورات الشباب بدون الوصول إلى نتيجة، بل يصل إلى تعريف أولي للموضوع الذي يطرحه وهو العدالة. رغم أنه في هذا التعريف ينطلق أساساً من منظوره الأخلاقي، حتى إنه يجعل بقاء الدولة - الوطن - رهناً لمسألة العدالة، وهي في سياقها السقراطي هنا مسألةٌ أخلاقيةٌ بامتياز.

ورغم ذلك فإن هذا التعريف الأولي هو تعريف عملي تطبيقي أكثر منه تعريف مفهومي أي تعريف بالحد والذي يتألف من الجنس القريب والفصل النوعي. خاصةً أن - سقراط - أو أفلاطون في هذه المرحلة لم يصلا بعد إلى تصور للفلسفة بما هي فلسفة، أو لبناء نسق فلسفي. فالفلسفة كانت بالنسبة لأفلاطون في هذه المرحلة هي الدعوة إلى الفضيلة، وهذا ما سيؤكده سقراط في محاورة «الدفاع».

إذ يقول سقراط موجهاً كلامه لهيئة المحكمة لو عرضتم علي إطلاق سراحي مقابل أن أكف عن مناقشاتي الفلسفية، وإذا فعلت ذلك فسوف لن تحكموا علي بالموت، عندئذ سأجيبكم بأنني: «لن أمسك عن اتخاذ الفلسفة وتعليمها ما دمت حياً قوياً، أسائل بطريقتي أياً صادفت بأسلوبي، وأهيب به قائلاً: مالي أراك يا صاح تعنى ما وسعتك العناية بجمع المال، وصيانة الشرف، وذيوع الصوت، ولا تنشد من الحكمة و تهذيب النفس إلا أقلها... وما فعلت إلا أن أهبت بكم جميعاً، شيباً وشباباً، أن انصرفوا إلى أنفسكم وما تملكون، وبادروا أولاً بتهذيب نفوسكم تهذيباً كاملاً، وهأنذا أعلمكم أن الفضيلة لا تشترى بالمال، ولكنها هي المعنى الذي يتدفق منه المال، ويفيض بالخير جميعاً، سواء في ذلك خير للفرد وخير المجموع، ذلك مذهبي»[1].

هذا القول لأفلاطون على لسان سقراط يؤكد الأهمية القصوى للمسألة الأخلاقية - مشكلة الفضيلة - بالنسبة له في هذه المرحلة، ويجعل من الفضيلة أي الأخلاق المسألة المحورية بالنسبة للفلسفة.

(١) أفلاطون، محاورات أفلاطون ص٩١-٩٢.

وقد خصص أفلاطون أكثر من محاورة لمناقشة هذه المسألة - الفضيلة - وبشكل خـاص محاورتي «بروتاغورس» و«مينون»، وهو الموضوع الذي سنتناوله في الفقرة التالية.

٤ - مشكلة الفضيلة بين محاورتي **«بروتاغورس» و«مينون»:**

أشرنا سابقاً إلى أن أفلاطون كان يسعى في محاورات هذه المرحلة، أي محاورات الشباب، إلى البحث عن المفهوم الذي كان يصوغه في السؤال «ما هو؟». ولمـا كانـت الفضـيلة موضوعاً لمحاورتين، وكان بحثنا يولي أهمية للتسلسل الكرونولوجي للمحاورات، ذلك إنـه يقوم أساساً على تحليل النصوص، فإن ثمة مشكلة تعترض الباحث في تحديد ترتيب هـاتين المحاورتين بحسب تسلسلهما التاريخي، فكلتا المحاورتين - كما أشرنا سابقاً - تدور حـول موضوع الفضيلة، وإن كانت كل منهما تتناولها من جوانب تختلف عن الجوانب التي تتناولها منها المحاورة الأخرى.

والحقيقة أن أهمية الترتيب هنا تشكل عاملاً مهماً في بناء تصورٍ واضحٍ حـول موقـف أفلاطون من مسألة الفضيلة. لكن تحديد هذا الترتيب يبدو أمراً شاقاً وإشكالاً يصعب حله، خاصةً وأن أياً من الباحثين لم يتطرق إليه كمشكلة رغم اختلافهم في تحديد الأسبقية الزمنية لأي من هاتين المحاورتين. ومن الواضح أن الباحثين ينقسمون هنا إلى قسمين:

إذ ذهب عدد من الباحثين ومنهم جان بران في عرضه لتسلسل محاورات أفلاطون جاعلاً بروتاغورس سابقة على مينون[(١)].

وهو ما ذهب إليه أيضاً عزت قرني في مقدمته لمحاورة «مينون».

«... ولكن سقراط يدعي ضعف ذاكرته، كما فعل في «بروتاغورس»»[(٢)].

وفي المقابل يذهب باحثون آخـرون إلى أسـبقية محـاورة «مينـون» علـى محـاورة «بروتاغورس»، ومنهم الكسندركواريه في كتابه (مدخل لقراءة أفلاطون)، الـذي وإن لم يشر مباشرة إلى أسبقية أي منهما، فإنه يتناول بالبحث محاورة «مينـون» أولاً، ثم محـاورة

---

(١) جان بران أفلاطون والأكاديمية، ترجمة جورج أبو كسم، دار الأبجدية: دمشق، ١٩٩٤، ص٢٣.

(٢) أفلاطون، في الفضيلة «محاورة مينون»، ترجمة عزت قرني، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١، ص٢٠.

«بروتاغورس»، كما أنه يستند إلى بعض العبارات في الـ «مينون» لتأويل بعض المواقف في الـ «بروتاغورس».

والحقيقة أن نصي المحاورتين يثيران عدداً من الصعوبات في مسألة الترتيب، ففـي حـين يظهر سقراط في محاورة «بروتاغورس» شاباً صغير السن جاء ليتعلم من بروتاغورس أمـوراً تتعلق بالفضيلة، فإنه يظهر في محاورة «مينون» رجلاً عجوزاً، وهو يشير في هذه المحاورة إلى بروتاغورس الذي مات منذ زمنٍ بعيد[(١)]. فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن محاوره الـرئيس في محاورة «بروتاغورس» هو بروتاغورس نفسه، فإن هذه الملاحظات ترجح الأسبقية الزمنيـة لمحاورة «بروتاغورس» على محاورة «مينون».

لكن منطوق المحاورتين يشير إلى خلاف ذلك، إذ تتمحور محاورة مينون على البحث عما إذا كانت الفضيلة هي أمر طبيعي بالنسبة للإنسان، أم أ ا تكتسب بالبحث. يقول سقراط: «فما أبعدني عن معرفة إن كانت تعلّم أو لا يمكن أن تعلّم، بل إني لا أعلم على الإطـلاق حتى طبيعة الفضيلة ما هي»[(٢)].

ورغم أن سقراط يؤكد بأنه يسعى في هذه المحاورة إلى معرفة ما هي الفضيلة؟ «... فأنا لا أعرف، فيما يخصني، ما هي الفضيلة.. فإنني أرغب في أن أفحص الأمر معك، وأن نبحث معاً ماذا يمكن أن تكون طبيعة الفضيلة»[(٣)].

لكنه يعود لاحقاً ليؤكد بأنه ينبغي البحث أولاً «عما إذا كانت الفضيلة تعلّم أو لا تعلم، قبل أن نبحث أولاً عما هي في ذا ا»[(٤)].

وفي خاتمة المحاورة ينتهي سقراط إلى النتيجة «بأن الفضيلة لا تأتي لا بالطبيعة ولا بالتعلّم وإنما هي نصيب إلهي يلقى من غير العقل إلى من يلقى إليهم»[(٥)]. ثم يقول بعد ذلك «لكننا

---

(١) أفلاطون، في الفضيلة، ص ٦٢.
(٢) المصدر السابق، ص٧١.
(٣) المصدر نفسه، ص١٠٣.
(٤) المصدر نفسه، ص١٢٤.
(٥) المصدر نفسه، ص١٥٧.

لن نعرف اليقين حول هذا الموضوع إلا حينما نأخذ في بحث ما طبيعة الفضيلة نفسـها وفي ذا ا قبل الشروع في بحث الطريقة التي تأتي ا إلى البشر»[1]. إذاً ما يصل إليه سـقراط في اية مينون هو أنه عليه أن يبحث في ما الفضيلة، قبل أن يبحث فيما إذا كانت قابلةً للتعليم أم لا. يعني أن أفلاطون وعلى لسان سقراط يقر في اية محاورة «مينون» بأنه لا يعرف مـا الفضيلة. وبالمقابل فإن أفلاطون وعلى لسان سقراط يصل في محاورة «بروتاغورس» إلى أن الفضيلة معرفة بقوله: «ولكن إذا كانت الفضيلة هي المعرفة تماماً كما تجتهد في إثباته، فـلا يمكنني إلا أن أفترض أن الفضيلة من الممكن أن تعلّم»[2].

إن هذا النص والذي يأتي في اية محاورة «بروتاغورس» يشير إلى أن أفلاطون قد حـدد ماهية الفضيلة بأ ا معرفة، وأ ا قابلة للتعلم، خلافاً لخاتمة الـ «مينون» ومن ثم فإنه ووفقـاً لما سبق - وحسب منطوق المحاورتين - رجح أسبقية «مينون» على الـ «بروتاغورس».

إضافةً إلى ما سبق فإن المحاورتين - ورغم أ ما تنتميان إلى محاورات الشـباب فإ مـا تطرحان جملةً من المواقف الأساسية لدى أفلاطون، والتي سيتعمق فيها لاحقاً، إذ يشـير في محاورة «مينون» إلى مسألة خلود النفس وإلى أن المعرفة تذكر، يقول سقراط مخاطباً مينون: «وهكذا، باعتبار أن النفس خالدة وأ ا تولد مرات عديدة، وأ ا قد رأت كل شيء سـواء هنا أو في هاديس، فإنه ليس هناك أمر لم تتعلمه. وعلى هذا فليس مدعاة للدهشة، سـواء بخصوص الفضيلة أو بخصوص أي أمر آخر، أن يكون في مكنتها أن تذكر نفسها بما سبق لها وعرفت بالفعل. ولما كانت الطبيعية كلها من جنس واحد، وكانت النفس قد تعلمت كل شيء، فليس هناك ما يمنع أ ا تذكرها لشيء واحد (وهذا هو ما يسميه البشر تعلماً) تجـد بمفردها كل الأشياء الأخرى، هذا إذا كان المرء شجاعاً ولا يتعب من البحث. فما البحث والتعلم، إلا تذكراً وحسب»[3].

---

(١) المصدر السابق، ص١٥٨.

(٢) أفلاطون، بروتاغورس، ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧، ص١٠٨.

(٣) أفلاطون، في الفضيلة، محاورة مينون ص١٠٦.

وهذه أول مرة يتطرق فيها أفلاطون إلى مسألة خلود النفس، وإلى أن المعرفة تذكر، وهما مسألتان سيعول عليهما كثيراً في بنائه لنسقه الفلسفي.

ولقد تناول أفلاطون في سياق محاورته «بروتاغورس» بعض المسائل الهامة. فعندما أعرب بروتاغورس عن استيائه من الشاعر الذي ينكر في مطلع قصيدة له عبارة «من الصـعب أن تكون خيراً» لأنه يقبل بالنهاية ما كان قد رفضه بدايةً، اعترض سقراط لأن بروتاغورس لم يدقق في كلام الشاعر، مشيراً إلى ضرورة التمييز بين كلمتي يكون ويصير، فالفعل (يكون) هو من فعل الوجود الذي يتمتع بالثبات والدوام، بينما الفعل (يصير) هو مـن الصـيرورة والتغير. وهو تمييز سيكون له شأنٌ مهم في النسق الأفلاطوني[1]. أما المسألة الثالثة والمهمـة التي يتطرق إليها أفلاطون، هي مسألة علاقة الوحدة بالكثرة، وهي تظهر هنـا في مشـكلة العلاقة بين أقسام الفضيلة والفضيلة ذا ا، يقول سقراط: «... كان السـؤال إذا لم يخطـئ حدسي - هل الحكمة والاعتدال والشجاعة والعدالة والقداسة أسماء خمسة لشيء واحد؟ أم أن لكل منها جوهراً منفصلاً متميزاً، وشيئاً خاصاً له وظيفة خاصة، لا يشبه أحدهما الآخر؟ لقد أجبت - يابروتاغورس بأن الأسماء الخمسة ليست أسماء لنفس الشيء بل إن لكل منـها جوهراً منفصلاً، وكل هذه الجواهر أجزاء من الفضيلة. ولكن ليس بالطريقة التي تشبه ـا أجزاء الذهب بعضها بعضاً، فيكون مجموعها هو مجموع الأجزاء، ولكنها مثل أجزاء الوجه التي لا تشبه الكل الذي هي أجزاء له، ولكلٍ منها وظيفة واضحة»[2].

إن هذه الفقرة الأخيرة تشير - بالنسبة لنا - إلى تقدمٍ واضح في تطور الفكر ا ـرد أو درجة التجريد في فكر أفلاطون، فحين كان أفلاطون في محاورة هيبياس الكبرى يبحث عن العلاقة بين الجمال بذاته (المفهوم أو الماهية)، وبين الأشياء الحسية التي يتجلى من خلالها هذا الجمال بذاته أو ينعكس فيها، أي البحث عن العلاقة بين ا ـرد والمحسوس، كان في محـاورة بروتاغورس ومينون يبحث عن العلاقة بين المفاهيم بعضها مع بعض، أي العلاقة بين مفهوم الفضيلة من جهة وبين مفاهيم أخرى، كالقداسة والعدالة والشجاعة والحكمة والاعتـدال.

(١) أفلاطون، بروتاغورس، ص٧٨-٨٦.

(٢) المصدر السابق، ص٩١-٩٢.

وهو يؤكد بذلك وجود مستويات مختلفة للتجريد، بمعنى أن الفضيلة تشكل جنساً تنطـوي تحته مجموعة من الأنواع المختلفة إذا ما استخدمنا لغة أرسطو. وتشير الفقرة أيضاً إلى وجود عنصر مشترك بين هذه المفاهيم، وهو المعرفة، إذ يشير أفلاطون في هذا الحوار إلى أن الفضيلة معرفة، الحكمة معرفة، والقداسة معرفة والعدالة والاعتدال والشجاعة كلها معرفة، أو هـي على الأقل تقوم على المعرفة.

إن القول بأن الفضيلة معرفة يعكس أمرين مهمين في فكر أفلاطون وفلسـفته، أو علـى الأقل في هذه المرحلة من حياته ذلك إن القول بأن الفضيلة معرفة، يشير إلى الأساس المعرفي الميتافيزقي للأخلاق، وبوضعه لمفهوم الفضيلة في درجة أعلى من درجة المفـاهيم الخمسـة المشار إليها يشير إلى رؤيته الأخلاقية لتلك المفاهيم. إن القول بـأن العدالـة في الممارسـة السياسية هي فضيلة إنما يعني أن أفلاطون يؤسس الفكر السياسي على الموقف الأخلاقـي، وإن القول بأن الحكمة هي فضيلة، أو جزء من أجزائها، يعني أن أفلاطون يؤسس النظـرة الفلسفية للكون على الأخلاق أيضاً. ومن ثم فإننا أمام موقف ملْغز أو مشـكل في إطـار العلاقة بين الأخلاق والفلسفة، والذي يتجلى من النتيجتين السابقين، أي تأسيس الأخلاق على الميتافيزيقا - الفضيلة والمعرفة ، وكذلك تأسيس الميتافيزيقا على الأخلاق - الحكمـة فضيلة -. وبقدر ما توحي هذه الثنائية بشيء من التناقض، بقدر ما تعكس نوعاً من الجدل أو الديالكتيك في فكر أفلاطون. إنه التناقض ذاته الذي كان قد واجهنا في جملة الطروحات بين محاورتي «بروتاغورس» و«مينون».

وهو في تقديرنا تناقض جدلي سيدفع بفكر أفلاطون - لاحقاً إلى اكتشـاف الوحـدة القائمة فوق هذه التناقضات. هذه التناقضات التي بقدر ما تعكس توتر عقل أفلاطون تحت ضغط الرغبة في بناء المفهوم، فهي وبالقدر ذاته تعكس نوعاً من اضطراب الناتج عن غياب المبدأ الناظم لجملة هذه المفاهيم.

بقي أن نشير إلى مسألة بغاية الأهمية بالنسبة لبحثنا، ألا وهي نظرية أفلاطون، والتي يؤكد فيها على أن المعرفة تذكر، ففي محاورة «مينون» «يقول مينون: حسن، يا سقراط. ولكن ما الذي يجعلك تقول هذا: إننا لا نتعلم، وإن ما يسمى تعلماً ليس إلا تذكراً؟ هل في مقدورك

أن تعلمني كيف أن الأمر كذلك؟ يجيب سقراط: لقد قلت لك منذ قليل يا مينـون إنـك ماكر، أنت الآن تسألني إن كان في مقدوري أن أعلمك، وأنا الذي يقول إنه ليس هناك من تعلم بل تذكر، وذلك لتظهر على الفور أني أناقض أنا نفسي فيما قلت»[1].

ولكي يثبت سقراط صحة ما ذهب إليه من أن المعرفة تذكر، يطلب من مينون أن يحضر له عبداً من عبيده بشرط أن يكون مينون متأكداً من أن هذا العبد لم يتلـق أي تعلـم في حياته، وبعد أن يحضر مينون عبداً صغيراً يبدأ سقراط بالحوار مع العبد، ويعرض عليه بعضاً من المعلومات الرياضية، كأن يرسم على الأرض شكل مربع، ثم يسأل العبد عما إذا كـان يعرف بأن هذا الشكل مربع، ثم يسأله: «إذاً فإن للشكل المربع هذه الأضلاع المتساوية كلها وعددها أربعة؟ يجيب العبد الصغير تماماً، ثم يسأله سقراط: وهذه الخطوط التي تقسمه مـن الداخل أليست متساوية هي الأخرى؟ يجيب العبد الصغير: نعم»[2]. ويستمر هذا الحـوار لأكثر من عشر صفحات يصل في ختامه سقراط إلى أن مساحة المربع المرسوم علـى وتـر مربع آخر تساوي ضعف هذا المربع الأخير. ثم يعود للحوار مع مينون ليؤكد له بأن الأفكار كانت موجودة في عقل العبد الصغير، وأن سقراط لم يفعل سوى أنه ساعده على إخراجها من خلال طرح الأسئلة. فيوافق مينون على ما ذهب إليه سقراط. من خلال هـذا الحـوار يفترض أفلاطون أنه قد برهن على لسان سقراط أن المعرفة تذكر، وهذا ما يوافق عليه معظم الباحثين. إلا أن التدقيق في طبيعة الحوار بين سقراط والعبد تكشف عن مسـألة غايـة في الأهمية، ذلك إن سقراط هنا لا يطرح أسئلةً كالأسئلة التي اعتاد أن يطرحها، ما الجميل؟ ما العدالة؟ ما التقوى... إلخ. بل هو هنا يقدم المعلومة للعبد، ثم يسأل العبد مـا إذا كانـت المعلومة صحيحة أم لا. وهذا ما يظهر بشكل خاص في كل إجابات العبد، حيث انحصرت إجاباته بعبارات مثل: نعم، هذا صحيح، لا أعرف، نعم، يبدو لي ذلك، بالطبع... الخ.

في الحقيقة يبدو واضحاً أن أفلاطون يقدم هنا برهاناً رياضياً معقداً يصعب على مـن لم يكن قد تعلم الرياضيات وأتقنها، أن يتابع الحوار مع سقراط. ومن ثم فمن الصعب اعتبـار

---

(١) أفلاطون في الفضيلة (محاورة مينون)، ص١٠٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٠٨-١٠٩.

هذا الحوار بين سقراط والعبد برهاناً على أن المعرفة تذكر. وإذا ما توسعنا قليلاً بهذه المسألة، فإنا نتساءل لماذا لم تجد كل الأسئلة التي طرحها سقراط على هيبياس مثلاً في أن يتذكر هيبياس ماهية الجميل بذاته؟ ولماذا لم يتذكر أوطيفرون ماهية التقوى؟ ولماذا لم يتذكر كل الذين حاورهم سقراط وخاصة في المحاورات السقراطية كلها ما لم يتذكر أي منهم الإجابات الصحيحة على الأسئلة التي وجهت له، بل إن السؤال الأهم لماذا لم يتذكر القضاة أن سقراط بريء رغم دفاعه المطول، ورغم الكثير من الأسئلة التي طرحها عليهم؟ إضافةً إلى ما سبق فإن القول بأن المعرفة تذكر سوف ترتبط بمسألة أخرى عند أفلاطون، وهي دور المحسوسات (الأشياء الحسية) في عملية التذكر، ومن ثم أهميتها لهذه النظرية، بحيث يشكل إدراكنا للأشياء الحسية سبباً لتذكر ماهيات هذه الأشياء. وهي مسألةٌ سيكون لأفلاطون موقف لاحق منها. ومن ثم فإنا لن نأخذ حوار سقراط مع العبد على أنه برهانٌ على صحة القول بأن (المعرفة تذكر)، ومن ثم فإننا سنفترض بأن أفلاطون قد قرر هذه المسألة بدون برهان.

وأخيراً يمكننا من كل ما سبق أن نشير باختصار إلى الملامح الأساسية التي وسمت فكر أفلاطون - المتجلي في محاوراته - في هذه المرحلة بالمسائل التالية:

أولاً: رغبته الشديدة في دفع كل التهم التي وجهت إلى معلمه.

ثانياً: محاربة خصوم معلمه، وهم بشكل أساسي السفسطائيون، ورجال السياسة، ورجال الدين والعامة.

ثالثاً: البحث عن المفاهيم والعمل على بنائها وتحديد خصائصها. هذا البحث الذي صاغه في سؤال الماهية، ومن ثمة عمد إلى ربط الماهية بالتعريف، واعتبار التعريف مقياساً أو معياراً للكشف عن درجة تحقق المفهوم في الواقع. وكذلك اعتبار المفهوم أو الماهية هي الوحدة المجردة المقابلة للكثرة المحسوسة.

رابعاً: إقرار جملة من المسائل الفلسفية الهامة التي سينطلق منها لاحقاً لبناء نسقه، ومن أهم هذه الأفكار - والتي أشرنا إليها خلال هذا الفصل - التمييز بين الوجود الثابت

والصيرورة، وتقرير خلود النفس، وإن لم يقدم البرهان على هذه الأطروحة بـل وضـعها وضعاً دون برهان.

و ـذا يكون أفلاطون قد بلغ ذروة هذه المرحلة من فلسفته و ايتها، وقد صار لديه مـن المعطيات ما يكفي لبناء نسقٍ فلسفي متكامل، وهو الأمر الذي سينجزه في صيغته الأولى، في محاورة «الفيدون»، والتي تشكل نقطة انطلاقنا في الفصل القادم.

الفصل الثالث

المثل والنفس وبناء النسق الأفلاطوني

الفصل الثالث

المثل والنفس وبناء النسق الأفلاطوني

مُقَدِّمَة

أشرنا سابقاً إلى أننا سوف نعتمد على دراسة أفكار أفلاطون كما وردت في محاوراته، وبحسب التسلسل الكرونولوجي لهذه المحاورات. وهذا الأسلوب تبناه كوبلستون في دراسته لأفلاطون، فقال: «لم ينشر أفلاطون مذهباً فلسفياً منتهياً ومكتملاً ومتقناً، بل استمر فكره في التطور على شكل مشكلات متجددة،... ومن ثم فسوف يكون مرغوباً أن نعالج فكر أفلاطون من حيث المنشأ بحيث ندرس المحاورات المختلفة في ترتيبها الزمني،... ولقد وجدت من الضروري تقسيم فكر أفلاطون إلى أقسام مختلفة من حياة أفلاطون، وسوف أحاول أن أضع تحت بصري التكون التدريجي لنظريات أفلاطون»[1]. وعلى الرغم من الأهمية المنهجية لدراسة محاورات أفلاطون وفقاً لتسلسلها الكرونولوجي، وخاصةً في محاورات النضج ومحاورات الشيخوخة، وهو ما أشار إليه كوبلستون، فإنه - أي كوبلستون حينما بحث في نظرية النفس عند أفلاطون في فصل بعنوان «سيكولوجيا أفلاطون»، انطلق في بحثه من محاورة الفايدروس، إلى «القوانين»، ثم عاد إلى محاورة «طيماوس»، ثم «فيدون»، ثم «الجمهورية»، ثم «طيماوس» «فالقوانين» فـ «طيماوس»، ثم عاد فقام بتحليل «نظرية الطبيعة الثلاثية للنفس» كما وردت في «الجمهورية»، ليدرس بعدها براهين خلود النفس كما وردت في «الفيدون». وذلك على الرغم من أن كوبلستون قد قام بتقسيم محاورات أفلاطون وفقاً لجدول الترتيب الزمني كما يراه:

١- المرحلة السقراطية.

---

(١) فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ص٢١٠-٢١١.

٢- أفلاطون يشق طريقه نحو أفكاره.

٣- أفلاطون يضع يده على أفكاره.

«١٧- المأدبة، ١٨- فيدون ١٩- الجمهورية، ٢٠- فايدروس».

٤- مؤلفات الشيخوخة.

... «٢٧- طيماوس، ٢٨- أقريتاس، ٢٩- القوانين، وملحق القوانين»[١]. من الواضح وفقاً لهذا التسلسل الذي يعتمده كوبلستون فإن الفيدون تـأتي عنـده قبـل الجمهوريـة والطيماوس والقوانين. ورغم أن ثمة شبه إجماع بين الباحثين على اعتبار محاورة الفيدون أول محاورة كتبها أفلاطون في مرحلة النضج، ومنهم على سبيل المثال جان بران الـذي يضـع محاورة «مينون» في آخر محاورات الشباب، ومحاورة «فيدون» كأول محاورة كتبها أفلاطون في الأكاديمية، وهي بداية مرحلة النضج، ويضع بعدها بالتسلسل «المأدبة»، «فايدروس»،... «الجمهورية»[٢]. ولعل ما يميز كتابات مرحلة الشباب عن مرحلـة النضـج أن محـاورات الشباب تصف إلى حد بعيد تبعية أفلاطون لسقراط. فقد «كانت تلك المحاورات تنتهي غالباً إلى نتائج سلبية، قانعة بسد الطريق أمام الحلول الكاذبة، ذات الحكمة الزائفة، التي كانـت حتى ذلك الحين تضل العقول. وهكذا تمهد الطريق وتستيقظ في النفوس رغبـة ملحـة في متابعة البحث والاستقصاء»[٣]. إلا أن هذه النتائج السلبية لمحاورات الشباب - وكما أشرنا في الفصل الثاني - تعكس جملة من خصائص التفكير الأفلاطوني في تلك المرحلة، فهي تركز بشكل أساسي على إشكالية السؤال، حيث إن عمق التفكير الفلسفي إنما يتجلى أساساً في طرح السؤال وصياغته. «ويعتبر ميار أن قدرة السؤال المؤسس للفلسفة قد بلغت مرحلـة حاسمة مع سقراط. إن عملية التفلسف عنده لا تعني إلا المساءلة لأن الإجابـة لا تمثـل إلا مستوى ظاهراً. إن سقراط لا يبحث عن أجوبة لأسئلة وهذا ما يحدد تصـوره للمسـاءلة. فأسئلته تطرح لتكشف الجواب المتوهم لدى المخاطب، وهي لا تنتظر جواباً غـير ممكـن

(١) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ص٢٠٨-٢١١.

(٢) جان بران أفلاطون والأكاديمية، ص١٨-٢٠.

(٣) جيمس فينيكان، أفلاطون، دار المشرق، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢، ص٢٨.

مسبقاً، نظراً لتعدد الحلول النظرية للإجابة عن السؤال الواحد»[١]. وبالمقابل فإن محـاورات النضج والتي يرى كوبلستون بأنها محاورات أفلاطون التي يضع فيها يده على أفكاره الخاصة، إنما تعني أن أفلاطون بدأ يمسك شيئاً فشيئاً بإجابات عن تلك الأسئلة. ويرى ميار أن «الفكر الأفلاطوني نشأ من تلك الحاجة الملحة لتقديم الأجوبة وذلك ما لم يقم به سـقراط. لغايـة أفلاطون وهي البحث عن الحقيقة والمعيار الذي يشرع الجواب المثبت هو معيـار منطقـي أنطولوجي متصل بمعرفة الأشياء في ذاتها بما هي»[٢]. ولأن أسئلة أفلاطون في مرحلة الشباب كانت تدور حول الماهيات والمفاهيم بصيغة ما الجمال؟ ما التقوى؟ ما العدالة؟... فقد كان من الصعب على أفلاطون تقديم الإجابات عن هذه الأسئلة في هذه المرحلة، لأن الإجابات هنا إنما هي في جوهرها تعني بناء المفاهيم وتحديد الكليات ومعرفتها، والتي لا علم له ـا، وهو أمر متعذر في غياب نسقٍ تنتظم فيه هذه المفاهيم مع بعضها بعضاً. ذلك لأن المفهوم لا تتحدد دلالته إلا من خلال علاقاته المتشابكة مع جملة من المفاهيم الأخرى والـتي ينـتظم وإياها في نسقٍ موحد، كما أشرنا سابقاً.

من هنا فإن تحديد المفاهيم مثل الجمال، التقوى، العدالة... كانت بانتظار نظرية ناظمة، وهي عند أفلاطون نظرية المثل. وهي النظرية التي سيطرحها أفلاطون ولو بصيغة أوليـة في بداية محاوراته في مرحلة النضج وهي محاورة الفيدون. وذلك رغم أن بعض الباحثين، ومنهم الأستاذ شامبري الذي يختم تعليقه على نص الفيدون بالتأكيد على أنها «ينبغي وضعها بعـد الجمهورية»[٣].

ومن الواضح أن الأستاذ شامبري يخالف في رأيه هذا معظم الباحثين، ومنهم جان بران، وكوبلستون، وجورج هانز غادامير، وهذا الأخير يناقش في كتابه «بداية الفلسفة» محـاورة الفيدون ومحاورة الجمهورية بشكل يفترض فيه أسبقية الفيدون على الجمهورية. وهو يـرى أن أفلاطون بدأ بالتوجه نحو نظريته في المثل بدءاً من محاورة فيدون، فيقول: «واليوم لا أحد

(١) مليكة غبار وآخرون، الحجاج في درس الفلسفة، أفريقيا، الدار البيضاء، ٢٠٠٦، ص١١٥.

(٢) المرجع السابق، ص١١٦.

(٣) أفلاطون، فيدون ترجمة علي سامي النشار، عباس الشربيني، دار المعارف: القاهرة، ١٩٦٥، ص٢١٠.

يشك في أن هذه المحاورة كتبت بعد زمن طويل من موت سقراط،... وعلى ما يبدو فـإن أفلاطون تبنى شخصية سقراط الراحل مرة أخرى عندما بدأ بتحديد المسائل الرئيسية لنظريته في المثل، وعندما بدأ بتأسيس الأكاديمية،... ولا يدعي أفلاطون وصف اتجاهات الفلسفة قبل سقراط وإنما يصف - في محاورة فيدون - انعطافته الخاصة تجاه المثل»(1).

والحقيقة أن مشكلة ترتيب محاورة «فيدون» بين باقي محاورات أفلاطون ليست المشكلة الوحيدة التي تواجه الباحث في هذه المحاورة، ذلك أن ثمة أكثر من مشكلة مرتبطـة ـذه المحاورة، ومنها مشكلة أهمية هذه المحاورة بالنسبة لفلسفة أفلاطون ككل، إذ يرى بعضهم أن هذه المحاورة تختصر كل فلسفة أفلاطون، يقول شامبري: «إذا كان هناك تأليف يحمل طابع أفلاطون فهو فيدون. ويمكن القول أيضاً إن كل الفلسفة الأفلاطونية مركزة فيه»(2). وهـو الموقف الذي يؤكده الدكتور علي سامي النشار، معتبراً أن نسق الفلسفة الأفلاطونية يتجلى كاملاً في محاورة الفيدون، وهو يعبر عن موقفه هذا بقوله: «ومن المستحيل أن نعتبر فيدون غير عرض لأفلاطون، وضع فيه آراءه الخاصة عن الموت وخلود النفس في علاقتها مع مذاهبه الأخرى في نظرية المثل والتذكر - وكل هذه المذاهب بنسق واحد كامل يعبر عـن عمـل أفلاطون الخاص وفلسفته هو»(3). في حين يرى أن ثمة باحثين يخالفون هذه القراءة، ومنـهم روبان الذي يقول: «حقاً إن محاورة «فيدون» لا تحل كل المشكلات التي عرضها،... مـا علاقة النفس بالجسد، ومن الفاعل منهما، ومن المنفعل؟... إن النفس في الفيدون هي مبـدأ الحياة والحركة معاً، فما الصلة بينهما؟ وأيهما الأساسية؟ لم يحاول أفلاطون حل هذه المسائل في الفيدون، وإن كان قد حلها في الجمهورية وطيماوس وفايدروس فيما بعد، ولكن ما أتى به أفلاطون - فيما بعد - لا يحطم مذهبه في «فيدون»»(4). وكذلك يؤكد جان فال قصور محاورة «فيدون» عن شمول فلسفة أفلاطون برمتها، قائلاً: «فاليوم أصبحنا نعتقد أن نظريـة

---

(1) هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح، وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة: بيروت، ٢٠٠٢، ص٥٤.

(2) أفلاطون فيدون ترجمة علي سامي النشار، ص١٩٨.

(3) المصدر السابق، ص١٤٩.

(4) المصدر السابق، ص١٧٨.

المثل، كما عبر عنها أفلاطون في محاورة «فيدون» ومحاورة «الجمهورية» لا تعبر تعبيراً وافياً عن فلسفة أفلاطون»[1]. أما الفيلسوف الألماني هانز جورج غاداميرا فيرى أن خلود النفس هي الأطروحة الأساسية لهذه المحاورة، حيث يقول: «... ومن حيث الجوهر، فإن المحاورة الكاملة - فيدون برمتها - هي النص الوحيد الذي على أساسه يكون ممكناً صياغة المسـألة التي حاول أفلاطون توفير الإجابة عنها،...، أعني سر الأسرار بالنسبة للموت ومـا يقـع بعده،... وبناء على ذلك فإن المشكلة المطروحة هنا يجب أن تتعامل مع النص ومع مسـألة علاقة النفوس بالحياة والموت»[2].

والحقيقة أن غاداميرا يدرك تماماً أن مسألة خلود النفس كانت سائدة قبل أفلاطون، سواء في التصورات الأسطورية والدينية والفلسفة في كثير من التغيرات الفكرية وخاصة الدينيـة والأسطورية قبل أفلاطون، بمعنى أ ا ليست إبداعاً أفلاطونياً، لكن أهمية أفلاطون هـي في السعي لإيجاد مسوغات عقلية لهذه الفكرة ذات المرجعية الدينية والأسطورية، يقول غاداميرا: «إن موضوعة محاورة «فيدون» - التي تطورت عبر وصف اليوم الأخير من حياة سقراط - هي مشكلة الحياة والموت، ومسألة ماهية حياة الكائن الإنساني وماهية علاقتها بما نسـميه النفس. تتضمن المحاورة مناقشة عن مشكلة النفس والاعتقاد بالخلود الذي علمتنا إياه الأديان فهل بمستطاع عقلنا أن يجد أساساً عقلانياً لهذه المسألة؟»[3].

١ - قراءة تحليلية في محاورة فيدون:

بالرغم من أن ثمة قراءات متعددة لهذه المحاورة، تختلف كل منها بحسب ما تبتغيه منـها، وهو أمر يعود بالتأكيد إلى الغنى الكبير بالموضوعات التي تناولتها. فهي تنتقل من موضـوع الموت كغاية للفيلسوف إلى موضوع المثل، فالنفس وبراهين خلودها، ثم إلى نظريات الطبيعة والكوزمولوجيا بما تتضمنه من العوالم العلوية والسفلية.

---

(١) جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٧، ص٣٦.

(٢) هـ. جورج غادامير، بداية الفلسفة، ص٤٨-٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص٥٥.

ولعل قراءتنا لهذه المحاورة يحددها الهدف الأساسي لبحثنا، وهو تعيين النسق الأفلاطـوني في صيغته الأولى، ومكانة النفس فيه. بمعنى آخر التقاط التجلي الأول لنظرية المثل وظهـور النفس في هذه المحاورة. وإذا كانت المحاورات السابقة تشتغل على إرهاف السؤال الفلسفي الباحث عن الماهية باعتبارها التجلي الأساسي للكل من حيث هو المفهـوم المعبـر عنـه بالتعريف، هذا الأخير الذي يشكل معيار تحقق الأشياء ومقياس الحقيقـة. وحـول هـذا الموضوع يعلق جان بران على المحاورات الأولى - محاورات الشباب - قائلاً: من كلٍ منـها تبرز النتيجة نفسها: تسمح لنا تقنيات المهارة في العمل (الحوار) بأن نبلغ غاية محددة، فهـي تتيح لنا حيازة شيء أو تحصيل فائدة، لكنها قاصرة عن أن تبين لنا الغاية القصوى التي يمكن لجميع هذه الغايات الجزئية أن تكون في خدمتها. الفلسفة وحدها هي القادرة على أن تقول لنا ما هي هذه الغاية القصوى، إذ تدعونا إلى التأمل في الخير، غير أن مثل هذا التأمل يقتضي أن نكون قد وصلنا من قبل إلى تعريف للماهية، ونظرية المثل هي التي تتيح لنا اكتشاف هذا المقياس، الذي لم نعثر عليه لا في الأشياء ولا في الإنسان[1]. بينما تشكل محاورة «فيـدون» أول محاورة يقدم فيها أفلاطون تصوراً أولياً وشاملاً لنظريته في المثـل والـنفس والمعرفـة والوجود والكون. وبالرغم من أن مسألة الحياة والموت تشكل المحور الأساسي لهذه المحاورة، فإن الغاية الأساسية لها إنما هي تكريس مسألة الفضيلة، بحيث يمكننا القول بأن المنطلق الناظم لهذه المحاورة هو منطلق أخلاقي، إذ - وكما سيظهر معنا - لا معنى للحديث عن الخلـود بدون مفهومي الثواب والعقاب اللذين بدورهما لا معنى لهما بدون مسألة الفضيلة. وهـذا الأمر سيترك بصمةً واضحةً على المحاورة برمتها. وبالعودة إلى مسألة الخلود التي ينطلق منها أفلاطون في مستهل محاورته مستنداً في هذا لأمر إلى عنصرين أساسيين: هما الأفكار الدينيـة السائدة في عصره، وخاصة لدى أتباع الفرقة الأورفية، وكذلك إلى الأسـاطير المبثوثـة في أشعار هوميروس وهيرودوت. رغم أن أفلاطون سيسعى إلى عقلنة هذه المسألة من خـلال بحثه عن مسوغات عقلية يرتقي ا إلى مستوى البرهان.

(١) جان بران، أفلاطون والأكاديمية، ص٦٢.

إن هذه المحاورة التي تدور قبيل ساعات من تنفيذ حكم الإعدام بسقراط، الذي يعلن فرحه بموته والذي يعني بالنسبة له الانتقال إلى العالم الآخر، هذا الموقف الذي يثير استغراب الحاضرين ودهشتهم، يؤسس لتصورٍ جديدٍ للفلسفة لدى أفلاطون، فهو يصرح بجلاء أن الفلسفة إنما هي الاستعداد للموت. بمعنى أن غاية الفلسفة والهدف الحقيقي للفيلسوف، هو السعي لامتلاك المعرفة الحقيقية التي لا تتم إلا بالموت، ومن ثم فالموت هو غاية الفيلسوف، كما يقول أفلاطون: «إن الفيلسوف الحقيقي هو ذلك الذي يتأهب للموت، بدون انقطاع، متحرراً تدريجياً من رق الجسد، لكي تتمكن من أن تحيا حيا ا الخاصة»[1]. إن هذا الموقف سيؤسس عليه جملةً من المواقف الأساسية والحاسمة في نسقه، على الرغم من الاختلاف الظاهري عن موضوع الفلسفة وغاية الفيلسوف كما طرحها أفلاطون في محاورة «الدفاع»، حيث أشار أفلاطون وبشكلٍ واضح إلى أن مهمة الفيلسوف هي دعوة الناس إلى الفضيلة، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً.

والسؤال الآن ما الذي يبنيه أفلاطون استناداً إلى هذا الموقف؟

إن اهتمام أفلاطون بمشكلة الموت والخلود - وبالطريقة التي مارسها أفلاطون - تشكل بذا ا جوهر فعل التفكير الفلسفي وصلبه، لأن ما يسعى إليه أفلاطون إنما هو الاهتمام بالأفكار والمعتقدات السائدة في عصره ومجتمعه، وهذه أحد المهام الأساسية للفيلسوف.

يقول راندال وبوخلر تحت فقرة بعنوان (الفلسفة تجدد تأويل التجربة الاجتماعية وتجدد تنظيمها): «تكلمنا وكأن التفكير الفلسفي حين يقوم بمهمته التنظيمية أو التصورية يجيل النظر في مجالات التجربة والمعتقدات الإنسانية، مفتشاً عن استبصار ما أو عن مبدأ تأويل وتقييم. ولمحنا بالفعل كيف أن هذا الاستقصاء لا يأتي أولاً، ولكنه في الواقع يتم على ضوء استبصارٍ أو افتراضٍ أولي»[2].. و ذا فإن أفلاطون يسعى إلى تأويل مسألة الموت والخلود في إطارٍ فلسفي شمولي، وهو يسعى إلى ذلك منطلقاً من استبصارٍ أولي ذي طبيعة أخلاقية، وهذا

---

(١) جيمس فينيكان، أفلاطون، دار الشروق، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢، ص٣٨.

(٢) جون هرمن راندال وجوستاس بوخلر، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. ملحم قربان، دار العلم للملايين: بيروت، ١٩٦٣، ص٣٩.

الاستبصار سيشكل المبدأ الناظم أو المنظور الأساسي الذي سيقيم أفلاطـون نسـقه الأولي استناداً إليه.

وبالعودة إلى محاورة الفيدون نجد أن أفلاطون وبعد أن يجعل الموت غايـة الفيلسـوف الساعي إلى الحقيقة - على لسان سقراط - اسـتناداً إلى طروحـات ومعتقـدات دينيـة وأسطورية، وبعد أن يستنكر أن يكون الانتحار طريقاً مختصراً لتحقيق الموت، لأنه فعـلٌ لا ترضى عنه الآلهة، يبدأ أفلاطون بعرض براهينه وحججه.

أ- البرهان الأول: تناوب الأضداد:

يؤسس أفلاطون برهانه الأول على فكرة هيرقليطيسية بسيطة، ألا وهي تلـك العلاقـة الجدلية بين الأضداد، وذلك من خلال ملاحظة الأشياء الطبيعية، فالشجرة الكبيرة كانت في السابق صغيرةً، والرجل الكبير كان مولوداً صغيراً، والماءُ الساخن كان بارداً، وإذا ما تـرك بعيداً عن مصدر الحرارة فإنه سيعود بارداً، وهكذا فإن الضد يتولد مـن ضـده. يقـول أفلاطون: أليست كل الأشياء التي لها أضداد تتولد من أضدادها؟... ثم أليس ثمة كذلك في التضاد الشامل بين الأشياء جميعاً، فعلان متوسطان لا ينفكان يسيران من ضـد إلى الضـد الآخر جيئةً وذهاباً، فحيث يوجد أكبر وأصغر، يوجد كذلك فعل متوسط بينـهما يعمـل للزيادة والنقصان،... وهكذا بالنسبة للأضداد كلها.. فهي تتوالد الواحد من الآخر، وثمـة انتقال، أو فعل بين بعضها وبعض... والنتيجة أن الحي يخرج من الميت كما يخرج الميت من الحي، فإن صح هذا فلابد أن تكون أرواح الموتى مستقرة في مكان ما، وستعود منه مـرة أخرى[1]. ومن الواضح أن هذا البرهان يقوم على فكرة أساسية تتعلق بعلاقة الأضداد مـع بعضها، ألا وهي - وكما يقول غادامير - البنية الدائرية للطبيعة، وهي فكرةٌ كانت سائدةً في المجتمع اليوناني، بحيث لا يشكل موت الجسد نهايةً لحياة النفس. بـل إن اسـتمرارها في حياة أخرى هو نتيجةٌ لتناوب الأضداد وهكذا، إن المجادلة الأولى بصدد خلود النفس تتوسط البنية الدائرية للطبيعة. وبما أن الحياة ظاهرةً طبيعية، فربما لا يكون الموت أيضاً غير طور من

(١) أفلاطون، محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، ص١٩٣-١٩٤-١٩٥.

دورة الوجود والفناء، التكون والانحلال... وبناء على ذلك، بقدر ما يقرر سقراط حقيقـة البعث بشكل حاسم، فإن مفهوم الطبيعة بوصفها دورة يصبح مجادلة صريحة عـن عـودة النفس. وينشأ عن هذا الأمر أنه إذا تولد الحي من الميت، فعندئذ لا يمكن لأرواح الموتى أن تهلك بل يجب أن تستمر في الوجود[1]. إلا أن ضغط المبدأ الأخلاقي الناظم عند أفلاطـون يدفعه إلى الحديث عن مصير النفوس في هادس، ذلك المصير الذي يتناسب مع سـلوكها في الحياة، بحيث يكون هذا المصير خيراً للأرواح الخيرة وسيئاً للأرواح الشـريرة. إلا أن هـذا الربط بين البنية الدائرية للطبيعة وبين المسألة الأخلاقية، يفتقد إلى الرابط المنطقي فطالما توالد الأضداد بعضها من بعض مسألةٌ طبيعية، فإن ربطها بمسألة الفضيلة يبدو متعسفاً وإقحامـاً غير مبرر، ذلك أن دورة الحياة والموت في الطبيعة لا تمتلك تميزات أخلاقية، وبالتالي فثمـة عدم اتساقٍ منطقي بين مصير النفوس وبين دورة الطبيعة، «إن هذا الافتقـار إلى الاتسـاق المنطقي يكمن في مقاصد أفلاطون. وبذلك يشير أفلاطون إلى مصلحة تقف حقيقة خلـف الاعتقاد بالخلود. يجب أن يعتمد المصير اللاحق للميت على أخلاقه في الحياة التي عاشـها، وهذه ستكون قضية المحاورة بتمامها»[2]. ومع ذلك فإن أفلاطون وأن كان يستند إلى فكرة الدورة الطبيعية وتناوب الأضداد ليبني برهانه على خلود النفس، فإنه لا يبرهن عقلياً علـى فكرة المصير، بل هو في الواقع يعيدها إلى مصدرها الأسطوري والديني. وإن كـان يبـدو مسلماً بها «وإني لأتصور أن أولئك الذين أنشأوا الأسرار، ولم يكونوا مجـرد عـابثين بـل قصدوا إلى الجد حينما عمدوا إلى شكل فرمزوا به إلى أن من يمضي إلى العالم الأدنى دنِسـاً جاهلاً سيعيش في حمأة من الوحل، أما ذلك الذي يصل إلى العالم الآخـر بعـد التعلـيم والتطهير، فسيقيم مع الآلهة»[3]. وبعد ذلك ينتقل أفلاطون إلى برهان آخر، وهـو برهـان التذكر.

(1) هـ. ج ـ غادامير، بداية الفلسفة، ص٥٧.
(2) المرجع السابق، ص٥٧-٥٨.
(3) أفلاطون، محاورات أفلاطون، زكي نجيب محمود، ص١٩٠.

ب- البرهان الثاني: برهان التذكر:

يشير أفلاطون على لسان سيمياس إلى أن نظرية سقراط في المعرفة، والتي تقول بأن المعرفة تذكر كانت معروفةً لدى معاصري سقراط ومنسوبةً إليه. واستناداً إلى هذه المسألة يطلب سيمياس من سقراط أن يشرح له هذه النظرية، وبعد شيء من الحوار بين سقراط وسيمياس يسأله سقراط:

... أثمة عدلٌ مطلق؟... وجمال مطلق؟... وخير مطلق؟ هل حدث أن رأيت واحداً منها بعينيك؟ يجيب سيمياس يقيناً لم أره... ويتابع سقراط سؤاله عن العظمة المطلقة، وعن ذات كل شيءٍ أي حقيقة طبيعته[1]. ومن ثم يستنتج أفلاطون أن معرفتنا بهذه الأشياء لابد أن تكون معرفةً مسبقة، لأن المعرفة إنما هي تذكر هذه هي المعرفة المسبقة. ويرى روبان أنه بإمكاننا أن نستخلص من هذا الموقف قضيتين مهمتين: «أولاً: إننا نعرف معرفة سابقة الشبيه بالذات - والمتساوي بالذات و... نعرفه قبل معرفة الأشياء المحسوسة المتشابهة والمتباينة. ثانياً: إن المعرفة الحسية - ولو أنها غير كاملة - هي المصدر الأول لاستحضارنا للحقيقة الكاملة، فينبغي إذن أن يكون مصدر هذه الحقيقة مصدراً آخر... أي أننا لا نحصل فقط قبل أن نولد على حقيقة المتساوي، بل على حقيقة الأشياء وماهيتها في ذاتها»[2].

أن المسألة الأساسية التي يطرحها أفلاطون هنا هي معرفة الماهيات أو الكليات والتي لا علم إلا بها، لا يمكن بناؤها انطلاقاً من المعرفة الحسية أو من التجربة ولذلك فينبغي أن تكون المعرفة تذكراً، ذلك أن مثال التساوي أو ماهيته لا يمكن الحصول عليه من التجربة، لأنه لا وجود لكينونتين متطابقتين تماماً، يقول غادامير معلقاً: «وهذه الموضوعية تذكرني بـ لاتينز الذي دعا طلبته إلى وادي الورود بـ لايبزك للبحث عن ورقتين متطابقتين تمام التطابق»[3]. ثم يضيف غادامير: «إن التصور الرياضي للتساوي هو تصور التساوي الكامل الذي لم نواجهه في التجربة الحسية أبداً. وفي نظر سقراط، فإن هذا التساوي يقارب النفس

(١) أفلاطون، محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، ص١٨٢-١٨٣.

(٢) أفلاطون، فيدون، ترجمة علي سامي النشار، ص١٥٧-١٥٨.

(٣) هـ. ج. غادامير، بداية الفلسفة، ص٦١.

أيضاً، فالنفس مثل التساوي بحد ذاته، لا يمكن أن تدرك بالتجربة الحسية»[1]. وهكذا يستند أفلاطون في إثباته لنظرية التذكر أي لوجود معرفة مسبقة في النفس ليؤكد خلود النفس أو وجودها السابق على اتحادها بالجسد، وبهذا تصبح نظرية (المعرفة تذكر) برهاناً على خلود النفس. ومع ذلك فإن ما ينبغي الإشارة إليه هنا هو أننا وفي هذا البرهان نكون - للمرة الأولى - وجهاً لوجه أمام نظرية المثل، ذلك أن أفلاطون يعرض هنا وللمرة الأولى نظريته في المثل. أن الحديث عن الجميل بالذّات، والخير بالذات سيقوده إلى الحديث عن عالم المَثل، ذلك العالم المفارق لعالمنا المحسوس. يقول جيروم غيث: «تظهر نظرية المثل والمشاركة، في حوار «فيدون» في البحث عن طبيعة النفس وخلودها. يؤكد أفلاطون أن النفس خالدة لأنها تدرك المثل، «الجميل بالذات» و«الخير بالذات»، وإن إدراكها هذا يقوم بتذكر المثل التي رأتها قبل هبوطها من عالم المثل إلى العالم المحسوس. ويستنتج أن المعرفة العقلية الثابتة هي وليدة الرؤية العقلية لا الإحساسات وتداعي الصور كما يقول الحسيون والماديون... إن الشيء المهم الذي يجب أن نلاحظه هنا هو أن أفلاطون في هذه المرحلة يرفض أن تكون المعرفة الحسية والمعرفة العقلية من طبيعة واحدة، فيستعين بنظرية التذكر المنبعثة عن النظرية الفيثاغورية، ليشرح المعرفة العقلية. غير أنه سيترك نظرية التذكر فيما بعد»[2]. بعد هذا ينتقل أفلاطون إلى برهان آخر وهو برهان البساطة، فأحد المحاورين يرى أنه حتى مع الوجود السابق للنفس، فإن لا شيء يمنعها من التفكك والانحلال بعد اتحادها بعدد من الأجساد تباعاً. ويشكل جواب سقراط على هذه المسألة البرهان الثالث.

جـ - البرهان الثالث: برهان البساطة:

يقوم هذا البرهان على فكرتين أساسيتين، الأولى هي أن المركب وحده هو القابل للانحلال والتفكك، بينما البسيط لا يمكنه أن يتحلل. فما يتحلل إلى أجزاء ينبغي أساساً أن يكون قد تركب من أجزاء، يقول أفلاطون: إن الشيء المركب، أو الذي يتكون من أجزائه، إنه بطبيعته يمكن أن يتحلل، كما أمن له أن يتركب، أما ذلك الذي لم يتركب من أجزاء،

---

(١) هـ. ج. غادامير، بداية الفلسفة، ص٦١.

(٢) جيروم غيث، أفلاطون، منشورات الجامعة اللبنانية: بيروت، ١٩٧٠، ص٦١.

فيلزم أن يكون وحده غير قابل للتحلل،... إن غير المركب يظل كما هو، ولا يخضع للتغيير، بينما يكون المركب دائم التغيير، فلا يظل أبداً كما هو[1].

ومن ثم فإن النفس ستبقى حيةً كما هي بذا ا بعد أن يموت الجسد ويتحلل. وهنا نلاحظ أن أفلاطون يتحدث لأول مرة - من خلال البرهان - على بقاء النفس بعد موت الجسـد، بينما كان في البرهانين السابقين يحاول إثبات وجود النفس قبل اتحادها بالجسـد. ومـن ثم يقرر أن النفس بسيطة وخالدة، وكانت موجودةً في عالم المثل أو العالم الإلهي قبل حلولهـا بالجسد، ولا بد أن تكون شبيهةً بالمثل الإلهية الخالدة. وما نعنيه بقولنا المثل الإلهية الخالـدة، إما هي تلك الماهيات الموجودة في عالم الخلود، والتي سيشير أفلاطون لاحقـاً - في هـذه المحاورة أي «فيدون» - إلى بعض خصائصها. ومن هنا يقيم أفلاطون ذلـك الاخـتلاف القاطع بين النفس والجسد، فطالما النفس تشبه المثل الخالدة، فكذلك الجسد المركب الـذي يتحلل ويتفكك بالموت، يشبه المحسوسات الفانية. يقول أفلاطون: «سيبيس: أن الروح تشبه الإلهي، أما الجسد فيشبه الفاني - ليس في ذلك شك يا سقراط. سقراط: أذن فـانظر يـا سيبيس:... إن الروح أشد ما يكون الشبه بالإلهي وبالخالد وبـالمعقول، وبـذي الصـورة الواحدة وبغير المتحلل وبغير المتحول. وإن الجسد أشد ما يكون الشبه بالإنساني وبالفـاني وبغير المعقول...»[2]. وكان أفلاطون قد تناول في موقعٍ سابقٍ في الحوار إثبات خلود المثـل وثبا ا، أي عدم تغيرها خلال الزمن، بمعنى عدم خضوعها للصيرورة. إذ يتساءل أفلاطـون على لسان سقراط مخاطباً سيبيس: «هل يتعرض ذلك المثال أو الجوهر، الذي نعرفه في سياق الكلام، بأنه كنه (Essence) الوجود الحقيقي - سواء في ذلك كنه المساواة، أو الجمال، أو أي شيء آخر - أقول هل تتعرض هذه الجواهر، على مر الزمن، إلى شيء من التغير؟ أم أن كلاً منها يبقى هو ما هو دائماً، له نفس ما له من صور توجد بنفسها، لا تتغير ولا تقبل التحول بتاتاً، كيفما كان، أو في أي وقت كان. فأجاب سيبيس: إ ا لابد أن تكون دائماً

---

(١) أفلاطون، محاورات أفلاطون: ترجمة زكي نجيب محمود، ص٢١٤.

(٢) المصدر السابق، ص٢١٨-٢١٩.

كما هي يا سقراط»[1]. وهنا نقف أمام أول تمييز يقيمه أفلاطون بين عالم المثـل والعـالم المحسوس، واستناداً إلى هذا المتميز وكذلك إلى تشابه الأنفس والمثـل تكـون أول تقسـيم أنطولوجياً للعالم عند أفلاطون، ويبدو واضحاً ذلك الوضع المتوسط الذي تتخذه النفس من خلال كو ا الموجود الذي يمكن أن يوجد في كلا العالمين، فهي تصدر عن عالم المثل وتعيش في العالم المحسوس حينما تتحدد بالجسد، ثم تعود إلى عالم المثل بعد أن تنفصل عن الجسـد مروراً ادس. ويعلق روبان على البرهان الثالث قائلاً: «نلاحظ أن أفلاطون هنا - علـى لسان سقراط - ينتقل منطقياً من سبب إلى سبب (المثل الخالدة، النفوس الشـبيهة بالمثـل، الجسد المركب الفاني)، أو بمعنى أدق إن الأسباب أو العناصر الثلاثة تكون مذهباً فلسفياً ذا نسقٍ واحد»[2]. إن هذا التضاد الذي يقيمه أفلاطون بين عالم المثل وعالم المحسوسات، يثير مشكلة العلاقات بينهما استناداً إلى مسألة الضدية، أو توالد الأضداد من بعضها بعضاً، وهو المبدأ الذي أثبته أفلاطون في البرهان الأول، وبنى عليه برهانه. و ذه المشكلة يدخل أفلاطون إلى برهانه الرابع.

د- البرهان الرابع: الحياة مثال النفس (النفس مبدأ الحياة):

في هذا البرهان يعرض أفلاطون - وكما أشرنا - إلى مبدأ الضدية إذ يسوق على لسان أحد الحاضرين ما معناه أن القول بخلود النفس يناقض ما جاء في البرهـان الأول مـن أن الأضداد إنما تتولد من أضدادها، كما أن الأكبر يأتي من الأصغر والحار من البـارد، فـيرد سقراط «... لكنك لم تلاحظ أن هناك اختلافاً بين الحالتين، فقد كنا نتحدث فيما سـلف عن الأشياء المتضادة، أما الآن فحديثنا عن الضد في ذاته الذي يستحيل عليه - كمـا هـو مقطوع به - أن يتحول إلى الضد نفسه سواء أكان موجوداً فينا أم في الطبيعة. إذن فقد كنا يا صديقي نتحدث عن الأشياء التي تنسب إليها الأضداد، والتي سميت تبعاً لهـا، أمـا الآن فنحن إنما نتكلم عن الأضداد نفسها الموجودة في الأشياء والتي «تخلع أسماءها عليها، فلـن

(١) أفلاطون، محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، ص٢١٥.

(٢) أفلاطون، فيدون ترجمة علي سامي النشار والشربيني، ص١٦١.

نقبل قط هذه الأضداد الذاتية فيما يعتقده الكون أو صدور بعضها من بعض»[1]. إن ما يريده أفلاطون هنا هو القول إن الشيء الجميل قد يصير قبيحاً، وإن الشيء الصغير قد يصير كبيراً، والبارد ساخناً. لكن الجمال بذاته لا يصير قبحاً، والصغر بذاته لا يصير كبراً، والبرودة بذاتها لا تصير سخونةً. إذن فالمتحول من الضد إلى الضد هو تغير الأشياء أو ما نسميه صيرورتها، أم هو مبدأ يحكم موجودات العالم الطبيعي، أما الصفات بذاتها أي الماهيات فهي ثابتةً لا تخضع للتغيير بل هي ثابتة دائماً، تبقى كما هي غير خاضعة لمبدأ الضدية. وعلى مبدأ الثبات هذا الذي يحكم عالم المثل سيبني أفلاطون برهانه الرابع، لأن النفس هنا تصير مبدأ حياة الجسد، ومن ثم فمثالها هو الحياة، وطالما الحياة لا تصير موتاً، فإن مبدأ الحياة لا يمكن أن يموت، فالنفس خالدة. إن أفلاطون يعرض فكرته هذه من خلال الحوار بين سقراط وسيبيس، إذ يسأل سقراط: حدثني إذن ما الشيء الذي يجعل الجسم حياً بحلوله فيه؟ فأجاب: هو الروح. سقراط: أهذه هي الحال دائماً؟ فقال: نعم بالطبع. سقراط: إذن فمهما يكن ما تملكه الروح، فإنها إذ تأتيه تحمل إليه الحياة؟ فأجاب نعم يقيناً. سقراط: وهل ثمة ضد للحياة، قال: نعم الموت. فقال سقراط: إذن فلن تصل الروح أبداً، كما اعترفنا ضد ذلك الذي تسوقه... وبماذا يسمى ذلك المبدأ الذي لا يقبل الموت.

فقال سيباس: الخالد. سقراط: وهل تقبل الروح الموت؟

كلا.

سقراط: إذن فالروح خالدة.

سيبياس: نعم[2].

وبهذا يختم سقراط براهينه الأربعة مؤكداً خلود النفس، لينتقل بعد ذلك للبحث في مصير النفوس بعد موت الجسد.وهنا حيث يفتقر أفلاطون إلى تقديم الأدلة والحجج العقلية حول تصوره لذلك العالم الذي تنتهي إليه النفوس بعد انفصالها عن الجسد، لا يجد أفلاطون سبيلاً

---

(١) أفلاطون، محاورات أفلاطون، زكي نجيب محمود، ص٢٧١.

(٢) المصدر السابق، ص٢٧٧-٢٧٩.

سوى اللجوء إلى الأسطورة. ولعله ليس من نافلة القول، التأكيد على أن أفلاطون غالباً مـا يتعامل مع الأساطير بجدية، وهو يمنحها قيمةً عقلية مهمة، وخاصة عندما لا يتعامل معهـا كمثالٍ لتوضيح فكرة أو تبسيطها، كما فعل في أسطورة الكهف التي هـي مجـرد مثـالٍ تصويريٍ فقط، وهذا خلاف لأسطورة هادس التي يتناولها في محاورتنا هـذه، أو أسـطورة طيماوس، وغيرها، حيث يشكل النص الأسطوري الذي يعرضه أفلاطـون بلغتـه تصـور أفلاطون ذاته للمسألة. ويعني أن أفلاطون كان على قناعة تامة بمسألة مصير النفـوس بعـد الموت، وهذا يعكس الغائية الأخلاقية الكامنة وراء فكرة خلود النفس عند أفلاطون. يقـول شامبري: «وبنتيجة الخلود أنه ينبغي العناية بالنفس ليس فقط لفترة هذه الحياة، ولكن لكل الزمن المستقبل، ويجب أن نجعلها خيرة ما أمكن، لأن النفوس تحاسب بعد الموت...»[1].

و ذا تشكل الأسطورة عند أفلاطون دوراً مكافئاً للبرهان العقلي على مستوى المحاجة والجدل. وهو يخصص الثلث الأخير من محاورة الفيدون بوصف العـالم الآخـر بصـورة أسطورية. حيث يصف الأرض التي نعيش عليها ومكا ا بالنسبة للعالم الآخر وفقاً للتصـور الكوزمولوجي السائد في عصره مؤكداً ارتباط سلوكنا في الحياة بمصيرها بعد موت الجسد. وحول هذه المسألة يقول غادامير: «ليس بمقدورنا أبداً توفير حجة مقنعة تكون بمثابة إجابة عن الأسئلة التي تثار حول تكون العالم الذي يبنى على مبدأ الخير. وهكذا فإن الأسـطورة، بفعاليتها الخاصة، تنال فرصتها بدلاً من ذلك، وقد حاول أفلاطون نفسه أن يوضح العلاقة التخديرية التي ترى أننا مع الأساطير لا نتعامل مع مجرد قصص، بل هناك تصورات وتأملات منبثة فيها. ولذلك فهي على نحو معين، توسيع للمحاجة الجدلية، أي أ ا توسيع في اتجـاه يتعذر فيه الوصول إلى التصورات والدليل المنطقي»[2].

إن أفلاطون - كما ذكرنا - كان قد افتتح محاورة «فيدون» بذلك الاستبشار والفـرح الذي كان يغمر سقراط لمعرفته بدنو أجله، ويختم أفلاطون محاورته هذه بقولـه: «وينتـهي

(١) أفلاطون، فيدون، ترجمة علي سامي النشار، ص١٥٥.

(٢) هـ. ج. غادامير، بداية الفلسفة، ص٦٦.

سقراط إلى أن «الخلود للنفس»، وأن علينا أن نشارك في «الفضيلة التي تقوم على الفكر»، لنضمن الخلود في صحبة الآلهة»[١].

إن التردد الذي أشار إليه أفلاطون في محاورة «الدفاع» حول عدم يقينه من حياة النفس بعد الموت، يتم حسمه هنا وبشكلٍ ائي، لأن المحاورة برمتها هي محاولةٌ لتأكيـد خلـود النفس، الذي بات يقيناً راسخاً عند أفلاطون، خلافاً لقناعاته التي بثها في محاورات الشباب، إذ «لم يكن موقف أفلاطون من قضية النفس واضحاً في المحاورات الأولى، فقد سـلم مـع سقراط بوجود النفس وبخلودها، ولكن شروحه لم تتعد مستوى التصورات الدارجـة»[٢]. وما يهمنا من هذا اليقين الأفلاطوني هو - بشكل أساسي - الغائية الأخلاقية التي يتضمنها. يقول روبان: و ذا نرى الخاصية الهامة لمحاورة «فيدون»، إ ا موعظة أخلاقية ضد المـوت، ضد التردد والمخاوف والشكوك، قائمة على أدلة وبراهين عقلية، إ ا ثبت الـيقين العقلـي وحياة الفكر - إ ا تمثل جلال الفيلسوف تجاه الموت.. - وكانت غاية أفلاطون أن يوفـق بين بعض المدلولات الكوزمولوجية مع التصور الغائي للكون والمطالب الأخلاقية، وقد كان هذا دائماً ما يرمي إليه أفلاطون[٣].

وعلى الرغم من ذلك فإن عدداً من الباحثين يشككون بدرجة اليقين التي بلغها أفلاطون وقناعته بمسألة خلود النفس ومصيرها، رغم البراهين التي قدمها أفلاطون حول هذه المسألة، وتحديداً في محاورة «الفيدون». يقول جان فال: «أما خلود النفس، فكان برهانه في الواقـع الموضوع الأساسي لمحاورة «فيدون»، وعرض أفلاطون براهين مختلفة لإثبات ذلـك، فبـدأ كلامه بما يبدو أقل البراهين إقناعاً، وهو القول بأن الموت قد صدر من الحياة، والحياة قـد صدرت من الموت. وانتقل من هذا البرهان إلى براهين أكثر إقناعاً. استندت إلى التـذكر، وإلى قرابة النفس للمثل، وإلى بساطة النفس وارتباطها بالحياة. ولكن الظاهر أن أفلاطون لم يعتقد أن أي برهان من البراهين التي أوردها كان قاطعاً بصورة مطلقة، وربما ساقنا الجمـع

---

(١) أفلاطون، فيدون، ترجمة سامي النشار، ص١٨٥.

(٢) جيمس فينيكا، أفلاطون، ص٦٥.

(٣) أفلاطون، فيدون ترجمة سامي النشار والشربيني، ص١٧٩-١٨٠.

بينها لا إلى إثبات قاطع لخلود النفس، بل إلى المخاطرة بالاعتقاد بذلك»[١]. وبالمقابل يـرى باحثون آخرون أن محاورة «الفيدون» تعكس يقين أفلاطون بمسألة خلود النفس، ومصيرها. يقول جيروم غيث معلقاً على محاورة الفيدون: «ينطلق أفلاطون من إيمان سـقراط بخلـود النفس. ويحاول أن يبرر هذا الإيمان، وأن يبرهن عليه بالبراهين العقلية. يمر البحث بـثلاث مراحل: مرحلة الظن، مرحلة التصديق، مرحلة اليقين»[٢]. وفي السياق نفسه يرى غـادامير أن محاورة الفيدون كانت محاولةً لتقديم برهان عقلي لمسألة الخلود من حيث هي في أساسها تمثل معتقداً دينياً سائداً، فيقوله: «وإذا عد الموت انفصال النفس عما هو مادي حسي، فإن حياة الفيلسوف بهذا المعنى، هي طريق يؤدي إلى الموت. وهكذا فإن الاتجاه الـديني الـذي يعتقد بخلود النفس يجد تأييده هنا»[٣].

إن الأخذ بموقف جان فال المشكك بيقين أفلاطون من مسألة خلود النفس، وفي محاورة الفيدون تحديداً، كان يمكن الأخذ به لولا أن البراهين التي أقامها أفلاطون حول هذه المسألة ترتبط بشكلٍ أساسي بنظرية المثل ونظرية المعرفة عند أفلاطون، ومن ثم فـإن جملـةً مـن الإشكالات سوف يثيرها موقف جان فال حول النسق الفلسفي الذي يقدمه أفلاطـون في هذه المحاورة. فهي وإن كانت تتصدى لمسألة الخلود، فإنها ارتبطت مع مسائل أخرى تبـدو ثابتةً وواضحةً عند أفلاطون في هذه المرحلة. فإذا لم تكن النفس خالدة فإن هذا يعني أنها لم تكن موجودة قبل اتحادها بالجسد، وهذا ينقض تماماً نظرية المعرفة تـذكر الـتي يطرحهـا أفلاطون في سياق برهان على خلود النفس. وكذلك سيكون من المستحيل على أفلاطـون أن يبرهن على نظرية المثل ووجودها المفارق إذا لم تكن النفس قد عرفتـها قبـل اتحادهـا بالجسد. وسيكون أيضاً من المتعذر على أفلاطون أن يؤكد ضرورة الفضيلة واستهداف الخير في سلوك البشر، إذا لم يكن ثمة مصير وحساب للنفس بعد الموت. بمعنى أن الغائية الأخلاقية لن تجد مستندها العقلي عند أفلاطون في حال التشكيك بفكرة خلود الـنفس ومصـيرها.

(١) جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٧، ص٤٣٨.

(٢) جيروم غيث، أفلاطون، ص١٠٩.

(٣) هـ. ج. غادامير، بداية الفلسفة، ص٥٦.

وأخيراً إذا كان ما ذهب إليه وولتر ستيس صحيحاً من أن محاورة «فيدون» «تؤسس عقيدة خلود النفس على نظرية المثل»[1]، فإن السؤال ألا يؤدي التشكيك بقناعة أفلاطون بخلود النفس إلى التشكيك بنظرية المثل ذاتها؟

٢- نظرية المثل عند أفلاطون:

في محاورة الفيدون يتناول أفلاطون مشكلة العلاقة بين المحسوسات والأفكار المجردة، ويمكننا أن نفترض أن أفلاطون قد وجد نفسه أمام أحد خيارين، فإما أن يعد المُثُل الكلية، والتي هي التعريفات أو المفاهيم، هي نتاج فعل التجريد الذي يمارسه العقل على معطيات الحواس، أو أن يعد هذه الأفكار أو المفاهيم كموجودات قائمة بذاتها. وبالرغم من أن الاعتبار الأول هو الأقرب إلى منطق الأشياء والأكثر اعتباراً لقيمة العقل الإنساني وفاعليته، إلا أن هذا الطرح، أي اعتبار الكليات نتاج تجريد العقل، اصطدام لدى أفلاطون بمشكلة النسبية التي طرحها السفسطائيون ولذلك وجد أفلاطون نفسه مدفوعاً إلى اعتبار الكليات موجودات موضوعية، أو بعبارة أخرى ماهيات موضوعية، لها وجودها الذاتي والمستقل عن الأشياء. ومن هنا يبدأ الخلاف الأساسي حول الكليات بين أفلاطون وسقراط، حيث إن الكليات لم تكن تعني عند سقراط أكثر من التعريفات أو المفاهيم المجردة في بعدها المعرفي، باعتبارها المعيار الذي نقيس به تحقق المفاهيم للأشياء حسب إشارة أفلاطون في محاورة هيبياس وأقريطون وأوطيفرون - عندما كان تحت التأثير الكبير لسقراط – (أن التعريفات كالجمال أو التقوى أو العدالة هي معايير معرفية).

أما في الفيدون فإن المفهوم - وقد امتلك وجوده الذاتي - يصبح ذا بعد أنطولوجي، ومن هنا يصبح مصطلح المثال ضروري الاستخدام، بدلاً من مصطلح المفهوم أو الفكرة للدلالة على هذا البعد الأنطولوجي. وهذا ما يميز مفهوم الجمال عن الجمال بذاته، وهو التمييز الذي لم يكن أفلاطون يأخذ به في محاوراته الأولى.

---

(١) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٥٢.

يقول أفلاطون: «إنني أزعم قبل كل شيء أن ثمة جمالاً مطلقاً وخيراً مطلقاً، وما إلى ذلك.. ولو كان هناك شيء جميل غير الجمال المطلق لما شككت في استمالة أن يكون الشيء جميلاً إلا بمقدار مساهمته في الجمال المطلق. إنني أقرر هذا عن كل شيء... إنه لا يجعل الشيء جميلاً إلا وجود الجمال والمساهمة فيه... إن الأشياء الجميلة كلها إنما تكون جميلة بالجمال»(1). وهكذا فإن نظرية المثل تشكل الأساس الميتافيزيقي لكل فلسفة أفلاطون اللاحقة. وإذا كانت المفاهيم أو التعريفات ذات دورٍ تنظيمي ومعياري للمعرفة عند سقراط فهي عند أفلاطون أساس ميتافيزيقي للحقيقة، ومن هنا تأخذ نظرية المثل عند أفلاطون بعدين أساسيين، وهما البعد المعرفي، والبعد الأنطولوجي، ولعل هذا الرابط - أي نظرية المثل - بين المعرفة والانطولوجيا عند أفلاطون، هو ما يجعل من الصعب تناول أي منهما بمعزلٍ عن الآخر. فالمثال لدى أفلاطون هو «جوهر ميتافيزيقي. ونظريته في المثل هي نظرية موضوعية المفاهيم. وجوهر فلسفة أفلاطون، يقوم في أن المفهوم ليس مجرد فكرة في العقل بل هو شيءٌ له حقيقته الخاصة»(2).

وأفلاطون يعطي لهذه الماهيات الموضوعية أي المثل أولويةً أنطولوجية على وجود المحسوسات، ذلك أنه يعد المثل هي الموجودات الحقيقية الموجودة بذا ا، في حين أن المحسوسات تعتمد في وجودها على وجود المثل. وحول هذه المسألة التي تسمى في الفكر المعاصر إشكالية الوجود والظهور. يقول جان بران: يأخذ هيدغر على أفلاطون أنه أسهم في إدخال مفارقة بين الوجود être، والظهور Paraitre، ومفارقة لا نلقاها لدى الفلاسفة الإغريق الأوائل، الذين يرون أن الظهور هو انبثاق الوجود، هو مثول الوجود. غير أننا نستطيع الرد على ذلك بأن موقف أفلاطون هذا يجب أن لا يفسر على أنه جهد لمقاومة ظواهر بلا وجود، في كنفها كان السفسطائيون يفتخرون بالتحرك. يبحث أفلاطون عن وجود الظاهر، في حين أن السفسطائيين يتحركون في ماء النسبية والحركية الفكرية... إن ما

(1) أفلاطون، محاورات «فيدون»، ترجمة زكي نجيب محمود، ص٢٦٤-٢٦٥.
(2) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٥٨.

ينبغي إنما هو أن نكتشف وراء الكثرة وحدةً انطلاقاً منها تجد الكثرة سـبب وجودهـا[1].
وللمثل عند أفلاطون خصائص عدة على الرغم من أن أفلاطون لم يحدد هـذه الخصـائص جميعاً في محاورة واحدة مع أنه يشير في الفيدون إلى الخصائص الأساسية منها، وهي أ ا أزليةٌ خالدة لا مادية ثابتة، لا تتغير خلال الزمن، وبسيطة هذه الخصائص التي يحللها وولتر ستيس بشيءٍ من التفصيل. وسنتعرض لها باختصار.

أولاً: إن المثل جواهر.. فالجوهر يعني عند الفيلسوف ذلك الذي وجوده الكلي في ذاته، والذي حقيقته لا تنبع من أي شيء عداه، والذي يكون هو مصدر حقيقته. إنه علة ذاتـه ويتجدد بذاته، إنه أساس الأشياء الأخرى، لكنه هو نفسه ليس له أساس عداه.

ثانياً: المثل كلية إن المثال ليس أي شيء جزئي.

ثالثاً: المثل ليست (أشياء) بل (أفكار)... ولكننا بقولنا إن المثل أفكار يوجد خطأان يجب تجنبهما بعناية. الخطأ الأول: افتراض أ ا أفكار إنسان ما، وأ ا أفكارك أو أفكاري. والخطأ الثاني: هو افتراض أ ا أفكار في عقل الله - وهذان الخطأان كلاهما يرجعان إلى أننـا نجـد صعوبة في تصور الأفكار بدون مفكر. وعلى أية حال هذا هو بالضبط ما يقصده أفلاطون.

إ ا ليست مثلاً ذاتية، أي مثلاً في عقل جزئي وموجود. إ ا مثل موضوعية، إ ا أفكار لها حقيقتها في ذا ا وباستقلال عن أي عقل.

رابعاً: كل مثال وحده، إنه الوحدة وسط التعدد.

خامساً: المثل ثابتة وغير فانية.

سادساً: المثل هي ماهيات الأشياء جميعاً.

سابعاً: كل مثال هو في نوعه كمال مطلق، وكماله هو عين حقيقته.

ثامناً: المثل خارج المكان والزمان.

---

(١) جان بران، أفلاطون والأكاديمية، ص٦٣-٦٤.

تاسعاً: المثل عقلانية، أي أنه يتم استيعا ا من خلال العقل[1].

في مقابل هذه الخصائص التي يشير إليها ستيس، يرى غاستون مـير أن علينـا تحليـل خصائص المثل استناداً إلى معاني اللفظة Idee في اللغة الإغريقية، ومن هنـا يخلـص إلى أن للمثال ثلاث خصائص توافق تلك المعاني، وهي:

١- المثال Idee هو أولاً شكل، بنية، وحدة، من تأليف العلاقات التي تكـون ثبا ـا، عكس تموجات (تغيرات) الأشياء الحسية، وهو دائماً مساوٍ لذاته، ويتصرف بالشكل ذاته في ذاته وبذاته، ومنضم (متوحد) مع ذاته أبدياً بوحدة الشكل.

٢- المثال هو نوع أو وجود «جامع» مبدأ توحيد الأشياء الحسية المتعـددة، المتشـا ة، والمختلفة معاً.

٣- المثال هو «طبيعة» حقيقة قائمة، موهوب ملء الوجود وحده وجود حقيقي، لأنـه ثابت وواحد.

نتيجة: المثال إذن مبدأ، أساس الوجود، ومبدأ كل علم حقيقي معاً: المعرفة هـي إدراك المثال. وهكذا يتخذ المثال وظيفة «أنطولوجية» ووظيفة «أبيستمولوجية»[2].

وهكذا نستطيع القول إن المثل عند أفلاطون هي الموجودات الحقيقية القائمة بذا ا، وهي ماهيات موضوعية أزلية ثابتة وبسيطة، وهي علّة وجود الأشياء وعلّة معرفتها بآن. وهنا لابد من طرح السؤال حول علاقة المثل بالأشياء، والتي اشتهرت عند معظم المؤرخين بمصـطلح (المشاركة).

علاقة المثل بالأشياء:

بالرغم من أن أفلاطون كان قد انطلق من وجود الأشياء الحسية ليصل إلى التأكيد علـى وجود المثل، فإن هذا العرض الذي قدمه أفلاطون لا يمكن اعتباره إثباتاً أو برهاناً على وجود

(١) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٦١-١٦٤.

(٢) غاستون مير، أفلاطون، ترجمة بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠، ص٤١-٤٢.

المثل، بل إن أفلاطون هنا يطرح الأمر بصيغة أقرب إلى الفرض، ويطالبنا بالتسليم به بلا برهان، وهو أمر يضع فلسفة أفلاطون برمتها كبناءٍ أقيم على فرضٍ غير مبرهن. إن الخصائص التي أسندها أفلاطون إلى المثل تجعل من المثل موجودات حقيقية بإطلاق، لكنها وفي الوقت نفسه تتيح إمكان وجود موجودات ذات درجة أقل، من حيث القيمة الوجودية لها وهي الموجودات الحسية. وهكذا فإن أفلاطون «كان يعد عالم المثل الواقع الحقيقي، وهذا الواقع الحقيقي مع النفس يشكل أساس جميع المعارف الأصيلة لكل شيء»(١). وحول مسألة الوجود الحقيقي يقول جان فال: «لقد اهتدى سقراط عند تأمله لشروط الأحكام الأخلاقية إلى ضرورة تأكيدنا لبعض الحقائق، أساها - كما نعرف - بالمثل عند سقراط لم تعد الكينونة موضوعاً، فمن المحمولات مثْلَ حسن وجميل قد أصبحت هي الكينونة الحقة(٢).

وهذا النص لجان فال يثير إشكالين أساسيين الأول هو استخدام سقراط لمصطلح المثل، وهو أمر مشكوك فيه، ذلك إن هذا المصطلح لم يتبلور عند أفلاطون إلا في كتابات مرحلة النضج ولو أن سقراط كان قد استخدم هذا المصطلح، لاستخدمه أفلاطون في محاوراته السقراطية، فالعبارة الشهيرة لسقراط هي «لا علم إلا بالكليات»، ولم يقل لا علم إلا بالمثل. ويؤكد جان بران خلاف ما ذهب إليه جان فال، قائلاً: «ظهرت نظرية المثل للمرة الأولى في محاورة أقراطيلوس»(٣). وهذا خلاف ما أثبتنا من أن الكليات عند سقراط كانت مجرد أدوات معرفية معيارية غايتها تنظيم المعرفة وبناؤها، في حين أن هذه الكليات لم تأخذ بعداً أنطولوجياً إلا عند أفلاطون. ويتابع جان فال قائلاً: «ورأي أفلاطون أن الأمر - الكينونة - لا يقتصر على العالم المعقول، فهناك أيضاً أشياء حسية كائنة بمعنى ما. وكان هذا الرأي من بين التعاليم التي جاءت في محاورة فيدون»(٤) وهنا يكون أفلاطون قد أعطى للوجود دلالتين أو درجتين مختلفتين من التحقق، فوجود المثل هو الوجود الحقيقي، الوجود الثابت والمطلق، أما وجود المحسوسات، فهي وإن حملت مفهوم الوجود، فإنما تحمله وفق خصائص التغير

(١) أ. هـ. آرسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة سعيد غانمي، المركز الثقافي العربي: بيروت، ص٦٥.

(٢) جان فال، طريق الفيلسوف، ص٥٨.

(٣) جان بران، أفلاطون والأكاديمية، ص٦٦.

(٤) جان فال، طريق الفيلسوف، ص٥٨.

والفساد. وقد أشرنا سابقاً في عرضنا لخصائص المثل عند أفلاطون إلى العلاقة بـين المثـل والموجودات الحسية، وهي علاقة وجودية وماهوية، فوجود الأشياء الحسية رهـن بوجـود المثل، كما أن خصائصها مستمدةٌ من المثل باعتبارها ماهيات موضوعية. يقول أفلاطـون: «إني على يقين من أنه لا يجعل الشيء الجميل جميلاً إلا وجود الجمال والمشاركة فيه،.. إن الأشياء الجميلة كلها إنما تكون جميلةٌ بالجمال،... وبالكبر وحده تصير الأشياء الكبيرة كبيرةً وأكبر فأكبر»[1]. بل إن أفلاطون يؤكد في محاورة فيدون على ارتباط وجود الأشياء بوجود المثل، قائلاً: «فإن لم تكن المثل موجودةً لم تكن الأرواح موجودةٌ كذلك»[2]. إن العلاقـة الثنائية بين المثل والأشياء تثير جملةً من التساؤلات بين الباحثين، فعلى سبيل المثـال قـول أفلاطون بأنه (لا يجعل الشيء الجميل جميلاً إلا وجود الجمال والمشاركة فيه)، ومن ثم شرح جيروم غيث هذه العبارة قائلاً: «فعلّة جمال الأشياء المحسوسة هي إما حضور الجميل فيها أو مشاركته إياها في جماله»[3]. ولكن مصطلح الحضور الذي يستخدمه جيروم غيث كمرادف لمصطلح المشاركة يعقد المسألة بدلاً من حلها، فما معنى حضور المثال في الشيء المحسـوس ولكن هذا الوجود سيصير موضوع النقد الذي يمارسه أفلاطون في محاورة البارمنيدس. على علاقة المشاركة ومفهوم الوجود، والأسئلة التي سيطرحها مثل قوله هل يوجد المثال بكليتـه في كل واحد من الأشياء الحسية التي يشارك فيها؟ أم أن جزءاً منه يوجد في كل موجـود حسي؟ إن الإجابة بنعم على السؤال الثاني يعني أن المثال قابل للتجزئة، لكن المثال بسـيط، والبسيط غير قابل للتجزئة، وهذا تناقض. أما الإجابة على السؤال الأول بنعم، فهذا ينفـي عن المثال وجوده بذاته، كما ينفي عنه الوحدة، إذ يصير متعدداً وموجوداً خارج ذاتـه، إذا ما وجد بكليته في كل موجود جزئي يشارك فيه. ويتابع جيروم غيث تعليقـه قـائلاً: «إن أفلاطون لا يعتبر نظرية المثل والمشاركة شرحاً ائياً بل فرضاً. وهذا يعني أنه سيظل يعيـد النظر فيها طالما ظلت تصطدم بصعوبات وتناقضات... إن أفلاطون يجعل من المثـل علـة الموجودات المحسوسة، من مثال الجميل بالذات علة الأشياء الجميلة... ويستعمل ليعبر عـن

(١) أفلاطون، محاورات أفلاطون «فيدون»، زكي نجيب محمود، ص٢٦٥-٢٦٦.

(٢) أفلاطون، فيدون فؤاد زكريا، ص٢١١.

(٣) جيروم غيث، أفلاطون ص٦٢.

نوعية فعل العلة لفظتي «حضور» و«مشاركة»، لكن أفلاطون لا يشرح في هذا الحوار معنى هاتين اللفظتين، غير أن اللفظتين تعنيان حتماً اتحاداً عميقاً داخلياً بين المثال والمبدأ المحسوس، يولد بينهما الشبه الخارجي أي المحاكاة»[١]. وهكذا فإن مفهوم المشاركة كما يتناوله جيروم غيث هو مفهوم يحدد علاقةً تنطلق من المثل إلى الأشياء. وبالمقابل فإن باحثين آخرين يقرأون هذه العلاقة انطلاقاً من الأشياء الحسية إلى المثل. يقول فالترز: «فهي مبادئ و«مثل» الوجود المحسوس والمعرفة جميعاً: ذلك إن الأجسام إنما يتعين كل منها في نوعه «بمشاركة» جزء من المادة في مثال من هذه المثل فتتشبه به ويحصل على شيء من كماله ويسمى باسمه. فالمثال هو الشيء بالذات والحسم شبح للمثال، والمثال نموذج الجسم أو مثله الأعلى متحققة فيه كمالات النوع إلى أقصى حد. بينما هي لا تتحقق في الأجسام إلا متفارقة»[٢]. ولعل فالترز والآخذين برأيه يستندون إلى قول أفلاطون «ليس هناك كما أعرف - طريقة أخرى لكل شيء في مجيئه إلى الوجود، إلا أن يشترك في الجوهر الخاص لكل حقيقة يجب أن يشترك فيها»[٣]. ولعل حسم هذا الخلاف وإيضاح مفهوم المشاركة؛ قد لا يكون مجدياً لبحثنا ذلك إن أفلاطون لم يوضح في الفيدون تماماً هذه العلاقة، وهو في المحاورات اللاحقة سيعطيها بعداً جديداً أو دلالةً جديدة تقوم على مفهوم النسخ، وهو ما سنتناوله لاحقاً. أما الآن فيكفي أن نشير إلى أن أفلاطون في محاورة الفيدون يطرح دلالةً أخرى أو ثالثة لمفهوم المشاركة وهي المشاركة الإسمية، يقول أفلاطون: «بعد أن سلموا ذا كله، ووافقوا على وجود المثل، وعلى مشاركة سائر الأشياء فيها، تلك الأشياء التي اشتقت أساؤها من تلك المثل»[٤]. ومن هنا فإن هذا التصور الجديد لعلاقة المشاركة الذي يقدمه أفلاطون يجعل من علاقة المشاركة علاقةً قريبةً من الاشتقاق اللغوي، وهذا في الحقيقة لا يسهل مهمة إيضاح مفهوم المشاركة. بل إن أفلاطون يضيف لاحقاً فيقول: «في بعض الحالات يكون اسم المثال مقصوراً على المثال، بل إن لكل شيء آخر حق المشاركة في الاسم، ما دام موجوداً في

(١) جيروم غيث، أفلاطون، ص٦٢.

(٢) فالترز، أفلاطون ترجمة إبراهيم خورشيد، ص٥٧.

(٣) أفلاطون، فيدون، النشار والشربيني، ص١٧٦.

(٤) أفلاطون، محاورات أفلاطون «فيدون»، زكي نجيب محمود، ص٢٦٨-٢٦٩.

صورة المثال، من غير أن يكون في المثال. فمثلاً هناك اسم الفردي الذي يطلق على العــدد الفردي، أليس ثمة أشياء أخرى التي لها أسماؤها الخاصة ورغم ذلك يطلق عليها اسم الفردي، كالعدد ثلاثة مثلاً»[1]. وهذا النص الأخير يزيد الإشكال تعقيداً إذ يتحدث عن أن مشاركة الشيء في اسم المثال يدل على وجود الشيء في صورة المثال، وهذا يعني أن الشيء والمثــال يشتركان في صورة ما، الأمر الذي يعني نمطاً ثالثاً للوجود، هو وجود الصور المشتركة، هذا الوجود الذي سيسمى لاحقاً عند أرسطو حجة الإنسان الثالث، وهذه المشكلة سيتعرض لها أفلاطون في محاوراته اللاحقة، وعلى الأخص محاورة بارمنيدس.

وأخيراً فإذا ما تجاوزنا مشكلة العلاقة بين عالم المثل وعالم المحسوسات، فإننــا نســتطيع القول بأن أفلاطون قد أقر بوجود نمطين للوجود، هما: وجود المثل، ووجود المحسوســات، جاعلاً لكلٍ منها خصائص مختلفة عن الآخر، من حيث الثبات والديمومة واللامادية بالنسبة للمثل، والتغير مقابل الثبات، والزمانية مقابل الديمومة، والمادة مقابــل اللاماديــة بالنســبة للمحسوسات. إن أفلاطون استفاد من سابقيه كبارمنيدس وهيرقليطس في تحديد خصائص هذين النمطين من الوجود. واللطيف أن هذه المسألة يتعامل معها المؤرخون بصيغ مختلفــة، فيقول جان فال: «لقد أثبت أفلاطون، معارضاً بذلك هيرقليطس، حقيقة وجود ثبــات في بعض موضوعات الفكر، كما أثبت معارضاً بارمنيدس، إمكان التفرقة بين الأشياء المختلفة، بل واعترف بحدوث تغير في بعض أجزاء من الكل»[2]. وفي مقابل علاقة المعارضــة الــتي يقرأها جان فال في علاقة أفلاطون مع كل من هيرقليطس وبارمنيدس، فإن وولتر ســتيس يقرأ العلاقة ذا ا بصيغة أخرى، فيقول: «إن نظرية أفلاطون في المثل لها ثلاثة مصادر هــي: تعاليم الإيليين، وتعاليم هيرقليطس، وتعاليم سقراط. لقد أخذ أفلاطون من هيرقليطس فكرة مجال الصيرورة، وهي تبدو في مذهبه على أ ا عالم الحس. ومن الإيلين أخذ فكــرة مجــال وجود مطلق. ومن سقراط أخذ مذهب المفاهيم، وشرع في التوحيد بين الوجــود المطلــق

(١) أفلاطون، فيدون، زكي نجيب محمود، ص٢٧٣.

(٢) جان فال، طريق الفيلسوف، ص٥٨.

الإيلي والمفاهيم السقراطية، وأعطاه هذا نظرية المثل»[1]. ومع ذلك فإن ما يهمنا هنا هـو التأكيد على مسألتين أساسيتين، الأولى: إن العالم عند أفلاطون هو عالم ثنائي القطب، بمعنى أنه ينقسم إلى نمطين من الوجود؛ نمط عقلاني، وهو ما يسمى تجاوزاً عالم المثل، ونمط مادي هو العالم المحسوس، مع تحفظنا على مفهوم العالمين المنفصلين عند أفلاطون، ذلك أ ا مسألةٌ خلافية بين الباحثين. والمسألة الثانية هي: أن علينا أن نتذكر دائماً أن الفكر اليوناني بعامـة كان يستند إلى ثابت أساسي، وهو القول بأن لا شيء يوجد من العدم، ولا شيء يفـنى أو ينتهي إلى العدم. بمعنى أنه رغم الأولوية الأنطولوجية للمثل على المحسوسات، فإن هـذا لا يشكل أوليةً أنطولوجية، بمعنى أنه لا يمكن القول بقدم المثل وحدوث المادة، فالمادة قديمةٌ عند أفلاطون، كما هي عند كل مفكري اليونان بعامة. وهذا يعني أن الأولوية هنا إنما تعود إلى العلاقة العليا بين المثل والمحسوسات. ومع ذلك إذا استخدمنا عبارة المادي والروحي كثنائية، فإن هذه الثنائية ليست بدعةً أفلاطونية، رغم أن وجود انفصالٍ تام بين قطبي هذه الثنائيـة، هو أمر يصعب تقديره عند الفلاسفة السابقين على سقراط.

يقول جان فال: «إن قول طاليس بأن المادة غاصة بالآلهة، فإن كلامه يعني بالفعل وجود انقسام بين المادة والآلهة الموجودة فيها، وعندما قال هيراقليطس إن النار تنظم الأشياء جميعاً، أو حتى عندما قال إن اللوغس (وهو النار ونظام الأشياء) شيء آخر غير الأشياء، فإنه قـد أحدث قسمة ثنائية في فلسفته. وتبـدو هـذه القسـمة في وضـوح أكثـر في فلسـفة الفيثاغوريين»[2]. وبشكل مشابه للتقابل بين المثال والجسم المادي يقيم أفلاطون تقابلاً بين النفس والجسم. ومن هنا تتبلور الصورة الأولية والواضحة إلى حد ما لنظرية المثـل عنـد أفلاطون، حيث ستشكل النفس صلة الوصل بين العالمين اللذين يشكلان قطبا الثنائية.

---

(١) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٦٦-١٦٧.

(٢) جان فال، طريق الفيلسوف، ص٤٠-٤١.

٣- نظرية النفس في فيدون:

لقد رأينا أن براهين خلود النفس قد شغلت حيزاً كبيراً من محاورة فيـدون، وأن هـذه البراهين تضمنت نظرية المثل بأكثر من صيغة، ذلك أن «أول برهان معروف على بسـاطة النفس، هو الذي يذهب منه أفلاطون إلى مشا ة النفس للحقائق المعقولة»[١]. بـل ذهـب دييس إلى التأكيد على أهمية هذا التشابه بين النفس والحقائق المعقولة - المثل - بأنه «الدليل القوي على خلودها، بل لعلنا نصيب الحقيقة إن قلنا إنه الدليل الكـافي والوحيـد علـى خلودها»[٢]. والحقيقة إن البرهان الثاني والذي يستند إلى نظرية التذكر، والذي من خلاله تم طرح نظرية المثل، تأكيد على الارتباط الجوهري بين نظرية المثل ونظرية النفس وخلودهـا، إضافةً إلى التشابه بين النفس والمثل كما أشار دييس. يقول جان فال: «وفي محاورة فيدون، ربط أفلاطون برباط وثيق بين هذه النظرية الخاصة والمثل وبين نظرية النفس. وهنا نصادف لأول مرة تأكيداً واضحاً للجوهر الروحي»[٣]. إن هذا الترابط القوي بين نظريـة الـنفس ونظرية المثل يأخذ عند شارل فرنر طابعاً جدلياً، «إذ يرى أن نظرية النفس ونظرية المثـال تتضمن إحداهما الأخرى، وخلود النفس يقوم على وجود المثال. بيد أن المعرفة التي لدينا عن المثال تقوم في الوقت نفسه على خلود النفس. إن الإيمان بالخلود أصبح الحجـر الأساسـي لفلسفة كاملة...»[٤]. ومع ذلك فإن التشابه الكبير بين النفس والمثال وكـذلك العلاقـة العميقة بينها لا تؤدي إلى تطابقهما، فالنفس لا يمكن أن تكون مثالاً، «فلو أ ـا كانـت كذلك، لكان معنى ذلك وجود نفس واحدة»[٥]. ومع ذلك فإن جان فال يؤكد بأنـه «في محاورة الفيدون، جعل أفلاطون النفس تشارك في المثل، وتحاول الاستغراق فيها»[٦]. ولكن بما أن النفس ليست مثالاً، فلابد أن يكن لها مثال ما، وهذا المثال كما يراه غادامير هو مثال

---

(١) أوجست دييس، أفلاطون ص٩٦.

(٢) المرجع السابق، ص٩٩.

(٣) جان فال، طريق الفيلسوف، ص٤١.

(٤) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ص١٠٨.

(٥) جان فال، طريق الفيلسوف، ص٤٣٨.

(٦) المرجع السابق، ص٢٥.

الحياة، ومن هنا فإنا نجد أن النفس هي من جهة أولى ليست مادية، وهي كـذلك ليسـت مثالاً، لكنها مع ذلك هي شبيهةٌ بالمثال وقابلةٌ للاتحاد بالجسم، وهذا يجعلـها تتميـز عـن كليهما، وهذا ما يشير إليه آرمسترونغ بقوله: «ولابد أن تتميز النفس بأن تكون من طـراز ما لتعرف المثل»[١] إن أفلاطون الذي يجهد في محاورة فيدون للتأكيد على خلود النفس، لا يبذل أقل جهد للكشف عن طبيعتها. إلا أنه في محاورة كراتيليوس، وفي حوار بين سـقراط وهيرموجنيس يفسر سقراط معنى كلمة نفس، قائلاً: «... إن هؤلاء الذين أطلقوا الاسـم (بسيخي) (نفس) قد قصدوا أولاً أن يبينوا أن النفس مصدر الحياة عندما تكون في البـدن، وتعطي قوة النفس والحيوية، وعندما تفشل هذه القوة الحيوية يضعف الجسد ويموت، وهذه إن لم أكن مخطئاً يسمو ا [بسيخ نفس]... ولكن ما ذاك الذي يمسك ويحمل ويعطي الحياة والحركة لطبيعة الجسم بأكملها؟ أيكون شيئاً غير النفس»[٢]. ومن الواضح أن هذا التصور للنفس يستند بشكل أساسي إلى وظيفتها الحيوية، فهي ما أن تحلّ في الجسم حتى تمنحه الحياة والحركة، لكن النفس لا تكتفي ـذا الدور، بل تسعى إلى السيطرة على الجسد والـتحكم فيه، إذ «حينما تتحد الروح مع الجسد، تأمر الطبيعة الروح أن تحكم وأن تسيطر، والجسـد أن يطيع وأن يعمل»[٣]، لكن هذا التأثير للنفس على الجسد ليس تأثيراً آلياً، بل هو يخضـع لغايات النفس الخاصة، وهذه الغايات أخلاقية بحتة»[٤].

لكن هذه الغايات الأخلاقية الخاصة بالنفس تشير إلى وظيفة ثانية، للـنفس، إضـافةً إلى وظيفتها الحيوية، إ ا الوظيفة المعرفية، يقول غادامير: «تمثل محاورة «فيدون» خطـوة أولى على الطريق المؤدي من تصور للنفس كأصل للحياة إلى التوجه السقراطي الأفلاطوني الجديد نحو المعرفة والرياضيات»[٥]

(١) آرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص٦٧.
(٢) أفلاطون، محاورة كراتيليوس، ترجمة عزمي طه السيد أحمد، وزارة الثقافة الأردنية، عمان ١٩٩٥، ص١٢٢.
(٣) أفلاطون، فيدون زكي نجيب محمود، ص٢١٨.
(٤) أفلاطون فيدون: ترجمة النشار والشربيني، ص١٧٢.
(٥) ج. هـ. غادامير، بداية الفلسفة، ص٨٥.

٥- النفس ونظرية المعرفة:

أشرنا سابقاً إلى أن محاورة الفيدون شكلّت منعطفاً حاسماً في مراحل تطور فكر أفلاطون، حيث قدم في هذه المحاورة نظرية «متكاملة» عن رؤيته الفلسفية للعالم، ولو بصيغة أولية في إطار نظريته في المثل في بعديها الأنطولوجي والمعرفي، وكان عليه بالضرورة أن يقدم هـذين البعدين بصورة منسجمة ومتناسقة، ومن ثم وطالما أن أفلاطون قد جعـل المثـل - علـى مستوى الوجود - هي الموجودات الحقيقية، فمن الطبيعي أن يعدها الموضوعات الأساسـية للمعرفة. يقول آرمسترونغ: «المثل هي الموضوعات الوحيدة للمعرفة الحقيقية، وهي الوقائع التي لا تتغير»[1]. والحقيقة فإن التعرض لنظرية المعرفة عند أي فيلسوف يتحدد وفق سؤالين أساسيين: الأول: هو موضوع المعرفة، والثاني: هو أدوات المعرفة أو منـهجها. وإذا كـان موضوع المعرفة عند أفلاطون هو المثل أو الكليات مسألةً لا خلاف فيها بين الباحثين، فـإن أداة المعرفة وطبيعتها تثير الكثير من المشكلات، لسببين أساسيين، الأول هو غموض الـنص الأفلاطوني المملوء بالتناقضات الظاهرية، وثانيهما هو اخـتلاف البـاحثين حـول هـذه النصوص.

على الرغم من أن مسألة خلود النفس تشكل المحور الأساسي لمحاورة فيـدون، فإ ـا في الوقت ذاته تقدم عرضاً لنظرية المعرفة. ويبدو أن أفلاطون كان يسعى من خلال نظريتـه في خلود النفس إلى الرد على نظرية نسبية المعرفة عند السفسطائيين، وخاصـة بروتـاغورس وجورجياس، ولو بشكل غير مباشر. إن تأكيد أفلاطون على وجـود المثـل واعتبارهـا الموضوع الوحيد للمعرفة الحقيقية، إنما هو إثبات لوجود العلم اليقيني الـذي شـكك فيـه السفسطائيون، والذي شكل نقطة الأساس لبناء نظريته في المعرفة، رغـم أن أفلاطـون في الحقيقة لا يقدم نظريته في الوجود أو المعرفة بشكلٍ نسقي ومتكامل، بل يقدمها في فقـرات متناثرة عبر محاورة الفيدون. ويذهب كوبلستون إلى أبعد من ذلك إذ يقول إننا: «لا يمكـن أن نجد التعبير عن نظرية المعرفة عند أفلاطون بطريقة نسقية متقنة ومكتملة في أي محاورة من محاوراته... ومهمة تلخيص أبستمولوجيا أفلاطون وعرضها في صورة نسقية، مهمة معقدة،

(١) أ. هـ. آرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص٦٤.

والسبب أنه من الصعب أن نفصل بين الأبستمولوجيا والأنطولوجيا عنـد أفلاطـون»[1]. ورغم ذلك فإننا نستطيع تلمس نظرية أولية في المعرفة عند أفلاطون في محاورة «الفيدون»، حيث – حدد كما أشرنا - موضوع المعرفة بالمثل باعتبارها الموجودات الحقيقية، وهـو في هذا يقيم تقابلاً أساسياً بين هذه الموضوعات، وبين الموضوعات الزائفة أو النسـبية. أمـا الموقف السفسطائي في المعرفة لا يفارق أفلاطون بل هو يشكل هاجسه الرئيس، فـأفلاطون يؤكد على موضوع المعرفة ليثبت وجود العلم اليقيني. وهنا يشير أوجست دييس إلى أنه «ما دمنا نؤكد ضرورة العلم،...، وجب أن نؤكد كذلك أن له موضوعات أخرى غير الأباطيل الزائلة التي تضلل مطلبنا للمعرفة وللحب، فموضوعاته روحية ومعقولة. لا تراها أعيننا، ولا تلمسها أيدينا، ولكن تدركها أذهاننا، وتجد فيها الحقيقة الراسخة، والوضوح التام، والجمال الثابت الذي نبحث عنه. ذلك إن الأشياء المحسوسة ليست في الحقيقة موجودات، فليس لها شكل ثابت، ولا بناء محدد ما دامت تظهر وتختفي، دون أن توجد بتاتـاً. أمـا الجـواهر المعقولة، فعلى العكس من ذلك هي كائنات حقيقية، فلكل منها بناؤه وصورته (ايـدوس) الثابتة المتميزة، هي (أيد) أو (أيديا) هي المثل، وهي ليست من تصورات النفس بـل هـي الحقائق الخالدة التي تضيء ومضا ا النفس، كما يدعم كمالها النفس ويغذيها»[2]. و ذا فإن أفلاطون إذ يحدد موضوع المعرفة باعتبارها المثل فإنه يتساءل عن طريقة تحصيل هذه المعرفة، وعما إذا كانت الحواس هي أدوات المعرفة كما يزعم السفسطائيون، يقول أفلاطون: «وبعد فماذا عسانا أن نقول عن السبل الحقيقية التي تقتضيها المعرفة - الحكمة -؟ إن كان ثمة مـا يدعو الجسم للمساهمة في تحصيلها، فهل تكون عائقاً لها أم معيناً عليها؟ أعني هـل يأتينـا السمع والبصر بحقيقة ما؟ أليس هما دليلين خاطئين كما لا يفتأ ينبئنا الشعراء؟ فـإن كانـا خاطئين ومبهمين فما عسى أن يقال عن سائر الحواس؟ ولا أحسبهم معارضـين في أ مـا اضبط الحواس»[3]. و ذا يشير أفلاطون إلى الوظيفة السلبية التي يمكن أن تؤديهـا الحـواس كأداة للمعرفة، ومن ثم تصبح الأداة الأساسية للمعرفة الحقيقية هي النفس أو العقل، يقـول

(١) كوبلستون تاريخ الفلسفة، ص٢١٤.

(٢) أوجست دييس، أفلاطون ص٨٤.

(٣) أفلاطون، محاورات أفلاطون «فيدون»، ص١٨١.

أفلاطون: «إن الوجود الحقيقي - الحقيقة - لا ينكشف إلا للفكر أو العقل»[١]. ولكن متى يصل العقل إلى المعرفة؟ يرى أفلاطون أن النفس أو العقل لا يمكنه أو لا يمكنها بلوغ المعرفة الحقيقية بشكلٍ كاملٍ إلا بالانعزال التام عن كل تأثيرات الحواس، وهذا لا يحدث من وجهة نظر أفلاطون إلا بالموت. يقول شامبري: «إن الجسد يقف عقبة في سبيل رؤية الخير في ذاته والجمال في ذاته، وكل الجواهر الأخرى التي لا نستطيع أن ندركها إلا بالفكر وحده، الفكر الخالص بحيث إنه ينبغي انتظار الموت لكي تستطيع النفس، وهي منفصلة عن الجسد أن تبلغ الحقيقة كاملةً»[٢]. وهكذا يتابع أفلاطون حربه المعلنة على السفسطائيين، فيرفض اعتبار المحسوسات موضوعاً للمعرفة، ويرفض أن تكون الحواس أداةً لها أي للمعرفة. وأفلاطون هنا يستند إلى هيرقليطس في تأكيد خاصية التغير والصيرورة الملازمة للعالم الحسي، وذلك مقابل المثل من حيث هي الموجودات الحقيقية التي تتمتع باستمرار الثبات. يقول أفلاطون: «إن الأشياء الحسية دائماً في حالة من التغير، وأنت تستطيع أن تلمسها وأن تراها وأن تدركها بالحواس، أما الأشياء الثابتة فلا يمكنك إدراكها إلا بالعقل. إنها تخفى عن الأبصار فلا ترى»[٣]. وهكذا وكنتيجة أولى نجد أن الإدراك الحسي هو شكلٌ سلبي للمعرفة، كذلك فإن الجسد والحواس تشكل مصدراً للمعرفة الخاطئة كما أشرنا سابقاً، يقول أوجست ديبيس: «فالجسم في الواقع ليس إلا ظلمةً كثيفةً تحجب عنا الحقائق المعقولة»[٤].

ومع ذلك فإن أفلاطون يعود لاحقاً ليعطي للحواس دوراً يميلُ إلى الإيجابية استناداً إلى ما كان قد قرره في البرهان الثاني من حيث إن المعرفة تذكر. ذلك إن النفس التي كانت قد اطلعت على الحقائق الكلية عندما كانت في عالم المثل، قد نسيت ما عرفته هناك لحظة حلولها في الجسد. ومن هنا يأتي دور الحواس في تذكر ما كانت قد عرفته سابقاً، «فما

(١) أفلاطون، فيدون زكي نجيب محمود، ص١٨٢-١٨٣.

(٢) أفلاطون، محاورات أفلاطون، فيدون، ترجمة سامي النشار والشربيني، ص١٨٩.

(٣) أفلاطون محاورات أفلاطون، زكي نجيب محمود، ص ٢١٥-٢١٦.

(٤) أوجست ديبس، أفلاطون ص١٠٠.

التجربة إلا فرصة ملائمة لعودة المعنى الكلي إلى الذهن، وما الاستقراء إلا وسيلة لتنبيهه، أما هو في ذاته فموجود في النفس ومتصور بالعقل الصرف»[1].

إن أفلاطون يقدم هنا موقفاً متناقضاً حول علاقة الجسد والحواس في المعرفة، فهو من جهة يجعل الجسد والحواس عائقاً أمام المعرفة، ومن جهة ثانية يعدها أداةً أساسية لا غنى عنها في عملية تذكر النفس للحقائق التي عرفتها سابقاً. والسؤال هنا كيف ستتذكر النفس معرفتها السابقة، إذا لم يقم الجسد وحواسه بهذا الدور الإيجابي؟ وعلى الأغلب أن الجواب الوحيد هو أن النفس كانت ستبقى في حالة نسيان تامة لتلك المعرفة، ومن ثم ستكون المعرفة مستحيلة إذا ما اكتفى أفلاطون بالدور السلبي لمعطيات الحواس. كما أن أفلاطون يقع في تناقض آخر، في إطار علاقة النفس بالجسد في محاورة فيدون، ذلك أنه يشير مرات عدة إلى أن النفس خلال وجودها في الجسد تكون سجينةً لهذا الجسد وأسيرةً لرغباته وشهواته، لكنه في المقابل يؤكد أكثر من مرة بأن النفس ما إن تدخل الجسد حتى تكون هي الآمرةُ أو السيد، ويكون الجسد هو العبد. وهذه التناقضات من الصعب حلها وإن كان يمكن تسويغها بدافعين اثنين، الأول: هو حرص أفلاطون على التصدي لطروحات السفسطائيين.

والثاني: رغبته في التأكيد على الدور الفاعل للفضيلة في حياة الإنسان، ذلك إن الإدراكات الحسية لا يمكن أن تقدم لنا إلا معرفة متعلقة بالمحسوسات، وطالما هذه المحسوسات في حالة مستمرة من التغير والصيرورة، فإن المعرفة الحسية الناتجة عن الإدراك الحسي ستكون متغيرةً ومتناقضة، في حين أن المعرفة الحقيقية ينبغي ضرورة أن تتمتع بالثبات، وهذه المعرفة عليها أن تفسر تلك التناقضات المتعلقة بالمعرفة الحسية، وبالواقع المحسوس والمتغير والصائر باستمرار.

وفي هذا السياق «يصل أفلاطون في محاورة فيدون إلى أن: الظاهر لا يعطينا إلا المتناقض، والعلاقة المعقولة وحدها هي التي تستطيع تفسير التناقضات الظاهرة للعالم المحسوس»[2]. إن إصرار أفلاطون على «أن الروح حين تتخذ من الجسد أداة للإدراك، أعني حين تستخدم

---

(١) فالتز، أفلاطون، ص٥٩.

(٢) جان بران، أفلاطون والأكاديمية، ص٦٦.

حاسة الإبصار وحاسة السمع، أو غيرهما من الحواس (لأن معنى الإدراك من خلال الجسد، هو الإدراك بواسطة الحواس»[1]، يؤكد على أن النفس هي الفاعل الأساسي لفعل المعرفة، في حين أن الحواس تؤدي دوراً مزدوجاً إيجابياً وسلبياً في دعم فاعلية النفس نحو فعـل المعرفـة الذي لا يتجاوز كونه فعل تذكر.

و ذا فإن فعل المعرفة الذي هو التذكر، والذي يرتبط بنظرية خلود النفس مـن جهـة، وعلاقة النفس بالجسد من جهة أخرى، تثيران جملةً من التناقضات لم يستطع أفلاطون حلها في محاورة «الفيدون»، الأمر الذي سيدفعه لاحقاً إلى إعادة قراءة هذه التناقضـات قـراءة نقدية. يقول جان فال: «لقد أثار أفلاطون مسألتين عند قيامه بإثبات وجود النفس. المسألة الأولى خاصة بصلتها بالجسم، والثانية خاصة بخلودها. وقارن صلة النفس بالجسم، بصـلة السجين بسجنه، وكذلك بصلة العامل بأدواته. وهنا يتملكنا بالفعل نوع من الغمـوض في تصور النفس»[2]. ومع ذلك فما تم تأسيسه هنا وعلى مستوى نظرية المعرفة، واسـتناداً إلى نظرية التذكر، هو أن المثل بالإضافة إلى كو ا الموضوعات الحقيقية للمعرفة فهي أيضاً مبادئ هذه المعرفة، بمعنى أن المعرفة تنطلق منها أساساً، كما أ ا تشكل معياراً لمعرفة الأشياء، ذلك المعيار أو التعريف الذي كان يبحث عنه أفلاطون في محاوراته الأولى. يقول فالترز: «أما أن المثل مبادئ المعرفة أيضاً فلأن، النفس لو لم تكن حاصلة عليها لما عرفت كيـف تسـمي الأشياء وتحكم عليها. والمثل معاييرنا الدائمة أولاً وبالذات بحصول صورها في العقل، فهـي الموضوع الحقيقي للعلم وعلة حكمنا على النسبي بالمطلق، وعلى الناقص بالكامـل وعلـى التغير بالوجود»[3].

و ذا يخلص أفلاطون إلى اعتبار المثل هي الموجودات الحقيقية، وهـي مبـادئ لوجـود الموجودات الأخرى، وهي الموضوعات الحقيقية للمعرفة، وهي مبادئ لهذه المعرفـة. ومـع ذلك فإن امتلاك المعرفة لهذه الحقائق أو الموجودات الحقيقية يشترط انفصال الـروح عـن

---

(١) أفلاطون، فيدون، زكي نجيب محمود، ص٢١٧.

(٢) جان فال، طريق الفيلسوف، ص٤٣٨.

(٣) فالتز، أفلاطون، ص٥٧.

الجسد، وهذا الانفصال عندما يعبر عن رغبة الفيلسوف في المعرفة يسميه أفلاطون معنى التطهير «وماذا يكون التطهر غير انفصال الروح عن الجسد؟... وماذا يكون ذلك الذي يدعى الموت سوى هذا الانفصال نفسه، وتحلل الروح من الجسد؟ والفلاسفة الحق وحدهم دون غيرهم ينشدون خلاص الروح»[1]. وبهذا يخلص أفلاطون في نهاية عرضه لنظريته في وبراهينه على خلود النفس إلى النقطة التي انطلق منها، وهي أن التفلسف هو التهيؤ للموت. الأمر الذي يحسم نقطة انطلاقه في بناء نسقه الفلسفي بصيغته الأولى إنما كانت محكومةً برؤيته الأخلاقية أو بمنظورٍ أخلاقي، وهو سيعيد النظر فيه أيضاً كما سنرى في الفصل القادم.

(١) أفلاطون، فيدون، زكي نجيب محمود، ص١٨٥-١٨٦.

الفصل الرابع

محاورة «الجمهورية» وتطور بناء النسق الأفلاطوني

الفصل الرابع

محاورة «الجمهورية» وتطور بناء النسق الأفلاطوني

مُقَدِّمَة

يعد كتاب الجمهورية - باستثناء الكتاب الأول منه الذي ينتمي لمرحلة الشباب، وهـو يتألف من عشرة كتب - أول كتاب ألفه أفلاطون بعد افتتاح الأكاديمية. وما يفصل بـين كتاب الجمهورية وكتاب الفيدون ليس مجرد سنوات ثلاث، بل إضافةً إلى ذلك خبرةً كبيرةً تشكلت لدى أفلاطون من خلال رحلاته وتجاربه وممارسته لدور المرشد لأكثر من حاكم أو ملك، وكذلك المصير المأساوي وهو الموت لعدد من أصدقائه الذين أعدموا بتهمة الخيانـة. ولعل هذه السنوات الثلاث، وتلك الخبرة التي حصلها أفلاطون خلالها، قد دفعت بأفلاطون إلى إعادة النظر في جملة من آرائه ومواقفه السابقة، وخاصة المنظور الأخلاقي، أو ما أشـرنا إليه باسم الغائية الأخلاقية، والذي تم بناء نسقه الفلسفي المقدم في الفيدون استناداً إليه. ذلك إن أفلاطون قد بدأ يولي اهتماماً أكبر لجملة من العلوم، وخاصـة الرياضـيات، والفلـك والطبيعة، خلافاً لمواقف سقراط من هذه العلوم، ولعل ما يؤكد هذا هو أن أفلاطون كان قد افتتح صفوفاً لتعليم هذه العلوم في أكاديميته بإشراف أساتذة مختصين في هذه المجالات، إضافةً إلى تلك العبارة التي وضعها أفلاطون على باب الأكاديمية، والتي تقـول: «مـن لم يكـن مهندساً - دارساً للرياضيات - فلا يدخل علينا». أما الأمر الثاني فهو أهمية المسألة السياسية في بناء المدن واستقرارها وقوتها. في حين أن سقراط كان يعد المسألة الأخلاقية هي العنصر الحاسم في هذا الموضوع، وهو الأمر الذي ترك أثره في أفلاطون، ولقد لاحظناه في محـاورة الفيدون بوضوح. إن هذا التحول في موقف أفلاطون من المنظور الأخلاقـي إلى المنظـور السياسي، يتجلى إلى حد بعيد في المحاورات التي كرسها لهذا الموضوع، بدأ من «الجمهورية»

مروراً بـ «السياسي»، أو «رجل الدولة»، وصولاً إلى كتابة الأخير «القوانين». ومن هنا سيسعى أفلاطون إلى محاولة بناء علاقة قوية بين الفلسفة والسياسة، بحيث تشكل هذه العلاقة نوعاً من الوحدة العضوية بين هذين الموضوعين. وهنا الأمر الذي سينعكس علـى نسـقه الفلسفي بكامله. فمن هذه اللحظة سيعيد أفلاطون بناء نسقه انطلاقاً من منظور سياسـي. فكتاب الجمهورية وبدءاً من الكتاب الثاني ينطلق من مسألة الدولة وطبيعة الحكم ومفهـوم العدالة في بعده السياسي، خلافاً لتعامل أفلاطون السابق مع هذا المفهـوم - العدالـة - في بعده الأخلاقي. وسنلاحظ لاحقاً أن أفلاطون سيقدم تصوراً جديداً للـنفس اسـتناداً إلى تشا بها مع المدينة، ومن ثم سيبني نظريةً جديدةً في الوجـود والمعرفـة اسـتناداً إلى هـذا التصور.ومن هنا فإنا نعتقد - وكما سنبرهن فيما يلي - أن النسق الفلسفي الذي يقدمـه أفلاطون في كتابه «الجمهورية» المحاورات اللاحقة، يختلف اختلافاً جذرياً عن ذلك النسـق الذي قدمه في محاورة «الفيدون».

١ - نظرية النفس وعلاقتها بنظرية الدولة:

لعله من المفيد أن نؤكد هنا بأن إشارتنا السابقة إلى ذلك الاختلاف الكبير لمفهوم النفس بين محاورتي «فيدون» و«الجمهورية»، لا يعني بالنسبة لنا أن أفلاطون قد تناقض مع نفسه. ذلك إن طبيعة الأمور تقتضي - بالنسبة لعبقرية كعبقرية أفلاطون - تطوراً في فكره، بحيث يمكن النظر إلى مفهومه الأول للنفس الذي ورد في الفيدون باعتباره إرهاصاً مؤسساً ومبشراً للمفهوم الثاني، فبالرغم من أن أفلاطون أقام برهانه الأول على خلود الـنفس اسـتناداً إلى مفهوم البساطة، وهو المفهوم الذي سيتخلى عنه في الجمهورية ليقدم لنا نفساً مركبـة مـن ثلاثة عناصر، فإن الثابت الأساس بالنسبة لمفهوم النفس هنا، والذي لم يتغير بين المحاورتين، وهو أصلها الإلهي من جهة، والحفاظ على مباينتها الكلية للجسد من جهة أخرى. وربمـا علينا أن نشير أيضاً بأن هذا الاختلاف إنما يجد مرجعيته الأساسـية في اخـتلاف المنظـور الأساسي الناظم للنسق بين المحاورتين.

لقد انطلق أفلاطون في كتاب الجمهورية من فكرة البحث عن العدالة، والمقصـود هنـا بالعدالة - العدالة الفردية - من حيث هي فضيلة، لكن أفلاطون هنا يقـود الحـوار بـين

المتحاورين إلى نقطة عدم اتفاق، إذ أسند إلى بعضهم القول بأن العدالة هي ما تحقق سعادة الفرد، بينما نسب إلى آخر القول بأن العدالة هي مصلحة الأقـوى، ونسـب إلى آخـرين مواقف أخرى. ولحسم هذه الخلافات يقترح أفلاطون على لسان سقراط توسـيع مجـال البحث بمعنى النظر إلى العدالة على مستوى الدولة، وليس على مستوى الفرد. إن أفلاطـون في هذه الحركة الذكية يكشف عن الهدف الأساسي، وهي نقلةٌ حاسمةٌ في تفكير أفلاطـون، حيث يقول: «إن العدالة، وهي موضوع بحثنا، إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له، فإ ا توجد أيضاً في الدولة... أليست الدولة أكبر من الفرد؟ بلى

إذن ففي الصورة الكبيرة للعدالة يكون من الأسهل علينا إدراكها. لهذا اقترح البحث عن طبيعة العدالة أولاً كما تتبدى في الدولة ثم ببحثها بعد ذلك في الفرد، فننتقل بـذلك مـن الأكبر إلى الأصغر، ونقارن بين الاثنين»[1]. ولكي يتناول أفلاطون هذه المسألة قـدم لنـا تصوراً عن التشكل التاريخي للدولة هذا التشكل الذي يقوم على أسـاس حاجـة الفـرد ومتطلباته المعيشية للآخرين، فيقول، «في اعتقادي أن الدولة تنشأ عن عجـز الفـرد عـن الاكتفاء بذاته وحاجته إلى أشياء لا حصر لها... إذن فما دامت حاجاتنا عديدة، ومـا دام من الضروري وجود أشخاص عديدين للوفاء ا، فإن المرء يستعين بشخص من أجل غرض من أغراضه، وبغيره من أجل تحقيق غرض آخر وهكذا، وعندما يتجمع أولئـك الشـركاء الذين يساعد بعضهم بعضاً في إقليم واحد، نسمي مجموع السكان دولة»[2]. وهكذا يجعـل أفلاطون من تلبية الاحتياجات المتعددة للإنسان أساساً لتجمع الأفراد وتبادل الحاجة الـذي هو أساس تشكل الدولة من وجهة نظره. يقول أفلاطون: «فلنبدأ إذن بإرساء أسس الدولة في ذهننا، ولا شك أن الأساس الحقيقي هو الحاجة»[3]. وهنا لا يغيب عن ذهن أفلاطون أن اختلاف الناس في قدرا م الجسدية والعقلية والنفسية سوف تؤدي إلى اختلاف في نوعيـة المنتجات وكميتها التي ينتجو ا إذا ما عملوا في اختصاص واحد ومن ثم فإنه يرى أن هـذه

(١) جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا، المطبعة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥، ص٢٦٦.
(٢) المصدر السابق، ص٢٢٧.
(٣) المصدر السابق.

الاختلافات بين البشر سوف تقودهم إلى اختلاف في المهن التي يختارونها، وهذا الأمر الذي سينعكس إيجابياً على جودة إنتاجهم كماً ونوعاً.ويعلق أفلاطون على مسألة التخصص ومردوديتها قائلاً: «إن إنتاج كل شيء يكون أوفر وأسهل وأجود إذا ما أدى كل فرد شيئاً واحداً هو الشيء الذي يصلح له بطبيعته، في الوقت المناسب، وترك جانباً كل ما عداه من الأمور»[1]. إن أفلاطون بعد أن أقر بالضرورة الطبيعية في حاجة الناس بعضهم لبعض، مبرراً بذلك وجود المزارعين والصناع والحرفيين، يصل إلى ضرورة وجود طبقة تسهل تبادل الخدمات والمنافع بين هؤلاء بعضهم مع بعض، وكذلك بين المدن والدول، وهي طبقة التجار. وفي نوع من التحليل السيكولوجي والاقتصادي يجد أفلاطون أن التخصص العملي، لابد أن يؤدي إلى وجود وفرة أو فائضٍ في الإنتاج على المستوى الاقتصادي، أما على المستوى النفسي، فإن هذه الوفرة ستؤدي إلى زيادة الرغبة في الملكية الناتجة عن الرفاه، ومن ثم فإن سكان المدينة - الدولة - سيطمعون في الحصول على منتجات المدن الأخرى، وهذا من وجهة نظر أفلاطون هو السبب الأساسي للعدوان والحروب. الأمر الذي سيتطلب وجود طبقة من المحاربين للقيام بالحروب والدفاع عن المدينة. ويخصص أفلاطون بعد ذلك صفات عدة للحديث عن كيفية اختيار طبقة المحاربين، والخصائص التي ينبغي أن يتمتعوا بها. إن أفلاطون الذي يدرك تماماً خطورة هذه الطبقة المسلحة وما تشكله من تهديد للمدينة فيما إذا شقت عصا الطاعة، وخرجت عن الطوق، واستولت على السلطة، فإنها قد تؤدي إلى دمار المدينة، أو بالحد الأدنى سيادة الاستبداد والظلم وضياع العدالة. ومن هنا كان تأكيد أفلاطون الحاسم على اختيار عناصر الجيش منذ طفولتهم وتربيتهم وتعليمهم كل العلوم والفنون اللازمة، من فن، وشعر وموسيقا، إضافةً إلى تربيتهم على البساطة والتخلق بالشجاعة والعفة، وهي خصال لا تستند إلى العناية بالجسم وحسب بل وإلى العقل أيضاً»[2]. وهنا لا يغيب عن أفلاطون أن من تجتمع فيه القوة الجسدية والشجاعة وصفة الحماسة الفياضة - التي يعدها أفلاطون الصفات النفسية الضرورية للمحارب - قد يشكل

(١) أفلاطون الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص٢٢٩.

(٢) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩١، ص٩٤.

خطراً على نفسه وعلى غيره. يقول أفلاطون: «ولكن من كانت لهم هذه الصفات، ينبغـي ألا يكونوا عدوانيين في سلوكهم، بعضهم نحو بعض، ونحو كل مخلوق آخر؟ الحق أنه ليس من السهل عليهم أن يتغلبوا على هذا الشعور.

ومع ذلك، فمن المحتم عليهم أن يظهروا الوداعة مع مواطنيهم والشراسة مع أعـدائهم، وإلا ألقوا بأنفسهم إلى التهلكة، دون أن ينتظروا حتى يهلكهم الآخرون»[1].

ثم يرى أفلاطون أن علينا أن نختار من بين الحراس أكثرهم فطنةً وذكاءً وحباً للمعرفـة، فنوليهم عنايةً خاصة، ونعلمهم إضافةً إلى ما تعلموه العلوم الأخرى. وخاصة الرياضيات التي ينبغي عليهم أن يتعلموها لعشر سنوات على الأقل، ليكونوا هم حكام الدولة، وهنا يشـير أفلاطون إلى خاصية أساسية ينبغي أن تتوفر لدى من نختارهم من الحراس، ليكونوا حكامـاً للدولة، ألا وهي خاصية تفضيلهم للمصلحة العامة على مصالحهم الخاصة، يقول أفلاطون: «وإذن فسنختار من بين جميع الحراس أولئك الذين يبدون لنا، بعد اختبارهم، أكثر حماسـة للقيام طوال حيا م بما يرونه نافعاً للدولة، ويأبون أن يفعلوا بأي ثمن ما يتعارض والصـالح العام»[2]. وهذه الخاصية - كما يرى أفلاطون - لا يتم الكشف عنها عند المرء من خلال ادعائه لذلك أو إخضاعه لاختبار، ذلك إن أهمية هذه الخاصية هي المعيار الأساسي في تمييـز الحاكم الصالح عن سواه، ومن يتمتع ا لابد أن يكون حاكماً صالحاً. يقـول أفلاطـون: «وهكذا يبدو لي من الضروري أن نتتبعهم في مختلف أعمارهم للتأكد من حرصهم علـى مراعاة تلك القاعدة، ومن أن أي وعد أو أي وعيد لن يجعلهم يتخلون أو يتغافلون عن ذلك المبدأ، وهو إيثار ما هو أنفع للدولة؟»[3]. وهكذا يخلص أفلاطون إلى أن طبقة الحكام، وهي الطبقة الثالثة في دولته، يجب أن يكونوا «خير الحراس... وأصلح الناس للمحافظـة علـى الدولة... ويجب أن يتوفر لديهم من أجل ذلك ذكاءٌ ومقدرةٌ خاصة، وكذلك عنايةً كبرى

(١) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص٢٣٦.
(٢) المصدر السابق، ص٢٨٧.
(٣) المصدر السابق، ص٢٨٨.

بمصالح الدولة»[1]. كما أن أفلاطون يؤكد الشرط الأساسي الذي ينبغي أن يتوفر في طبقة الحكام، وهو حبهم للمعرفة، ذلك إن «محبة المعرفة ومحبة الحكمة، أي الفلسفة، شيء واحد... ذلك إن المشكلة الكبرى التي هي في نهاية الأمر غايتنا المنشودة، أعني كيف تنشأ العدالة والظلم في الدولة»[2]. وبهذا فإن تحقيق العدالة يقوم عند أفلاطون بأن يكون الحاكم فيلسوفاً، وبدون هذه المحبة للحكمة والمعرفة لن يكون بإمكانه تمييز العدل عن الظلم.

وبذلك يكون أفلاطون قد أقام دولته على ثلاث طبقات. إن استخدام كلمة طبقة في السياق الأفلاطوني يختلف تماماً عن دلالة هذا المفهوم في الفكر الحديث والمعاصر، وخاصة في مجال الاقتصاد السياسي، ذلك إن المفهوم المعاصر لمصطلح الطبقة يتحدد من خلال ملكية وسائل الإنتاج، في حين أن مفهوم الطبقة عند أفلاطون يتحدد من خلال الوظيفة الاجتماعية لأعضاء الطبقة في المجتمع، ومن ثم فإن من يرى أن المجتمع الأفلاطوني هو مجتمع أرستقراطي، إنما يصدر في رؤيته هذه عن عدم تمييزٍ بين هاتين الدلالتين لمصطلح الطبقة، فليس من الضروري أبداً أن يكون الحكام من الطبقة الثرية. وأغلب الظن أن أفلاطون كان يرى في سقراط مثالاً للمحارب الشجاع وللحاكم الصالح، كما أنه قد وضع فئة التجار والأثرياء ضمن الطبقة القاعدية في دولته الهرمية.

وهكذا يرى أفلاطون أن المدينة الفاضلة هي الدولة المنسجمة أو المماثلة للعالم المحكوم بكثرته وصيرورته للقوانين. يقول أفلاطون: «الدولة التي تبنى وفقاً لمبادئ طبيعية إنما تدين بكل ما لديها من حكمة إلى أقل الفئات عدداً منها وإلى أصغر هيئاتها حجماً وإلى المعرفة التي تتصف بها هذه الفئة وليس من أحد يحظى بنصيب من هذا العلم الذي يستحق وحده اسم الحكمة سوى هذه الفئة التي هي بطبيعتها أصغر الفئات»[3]. إن أفلاطون يؤكد باستمرار تلك العلاقة الوثيقة بين الحكمة والسياسة، فلا مجال لقيام دولة عادلة دون أن تكون الطبقة الحاكمة فيها من الفلاسفة، وهكذا يخلص أفلاطون في رسالته السابعة إلى

(١) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص٢٨٧.
(٢) المصدر السابق، ص٢٣٨.
(٣) المصدر السابق، ص٣٠٧.

القول: «بيد أن الأجناس البشرية لن تجد نهاية لشرورها، ما لم يتولّ الأمر فيها أولئك الذين يمارسون الفلسفة بصورة جدية، أولئك الذين إذا تولوا مهام الدولة، أقبلوا على دراسة الفلسفة أو أن يكون الذين يملكون السلطة في الدولة، ممن يمارسون الفلسفة تلقائياً بحكم رحمة إلهية»(1). وينتهي أفلاطون إلى استخلاص مبدأ العدالة في الدولة من تحقيق كل طبقة لفضيلتها الخاصة بها حيث يشير إلى أن فضيلة طبقة المنتجين هي الاعتدال، وفضيلة الحراس هي الشجاعة وفضيلة الحكام هي الحكمة.

بعد هذا الحديث الأفلاطوني عن مسألة النفس، يقيم أفلاطون نوعاً من التقابل بين أقسام الدولة وأقسام النفس فيجعلها مؤلفةً من أقسام ثلاثة، أو كما يسميها قوى النفس، وهي القوة الشهوية، أو الرغبة، والقوة الغضبية، والقوة العاقلة، حيث تقابل الرغبة أو الشهوة طبقة المنتجين، وتقابل القوة الغضبية طبقة المحاربين، بينما تقابل القوة العاقلة الحكام، يقول أفلاطون: «إن النفس أيضاً، شأنها شأن الدولة التي تشتمل على طبقات ثلاث هي الصناع والمحاربون والحكام... وهكذا نكون قد اتفقنا الآن على أن في النفس الإنسانية عين الأجزاء التي توجد في الدولة وبنفس العدد»(2). واستناداً إلى هذا التقابل بين الأجزاء يقيم أفلاطون تقابلاً بين عدالة الدولة والعدالة في الفرد، فيقول «إن العدالة تكون عدالة إذا أدت كل طبقة من الطبقات التي تكون وظيفتها... فإن الرد يكون عادلاً ويؤدي وظيفته الحقة، إذا أدى كل جزءٍ من الأجزاء المكونة له وظيفته»(3). ثم يقوم أفلاطون بتحديد وظائف هذه القوى فيسند إلى العقل مهمة التحكم بالقوتين الآخرتين «لأنه حكيم ولأن مهمته أن يسهر على رعاية النفس بأسرها. على حين أن مهمة الغضب هي أن يطيع العقل ويعنه»(4). والمقصود بكلمة (يعنه) أي أن القوة الغضبية بمساعدة القوة العاقلة تحكم الرغبة، هذه الرغبة التي تكمن ضرورتها أو وظيفتها في تحقيق احتياجات الجسد من الطعام والشراب وغيرها من احتياجات الجسد، إلا أن هذه الرغبة قد تفرط في إشباع ذاتها من الملذات، وذلك بسبب «طبيعتها

---

(1) فرانسوا شاتليه، أفلاطون، ترجمة حافظ الجمالي، وزارة الثقافة: دمشق، ١٩٩١، ص٤٩.

(2) أفلاطون، الجمهورية، ص٣٢٤-٣٢٥.

(3) المصدر السابق، ص٣٢٥-٣٢٦.

(4) المصدر السابق، ص٣٢٦.

النهمة التي لا تشبع ولا ترتوي فعندئذ متيقظان لحراستها، لئلا تزداد الرغبة شدةً وقوةً إذا ما انغمست فيما يسمى بملذات البدن، فتأبى عندئذ أن تداوم على أداء مهمتها، وتحاول أن تمسك بزمام الحكم والسيطرة، مع أ ا بطبيعتها أقل من ذلك شأناً، وتسعى إلى أن تقلب نظام الحياة بأسرها رأساً على عقب»[1]. وسيعود أفلاطون إلى تناول موضوع النفس وأقسامها الثلاثة في محاورة فايدروس، مشبهاً إياها بعربة يجرها حصانان مجنحان، ولها قائد، وهو يرمز ذا القائد إلى القوة العاقلة، أما القوة الغضبية فيرمز لها بحصان أصيلٍ مطيع حسن الشكل، في حين يرمز إلى القوة الشهوية بحصان هائج حرون، وهنا يقوم الحصان الأصيل بمساعدة قائد العربة للسيطرة على الحصان الهائج وتوجيهه.

وهذه القسمة الثلاثية للنفس تتعارض مع تلك الصفة الأساسية التي نسبها أفلاطون للنفس في برهانه الأول في محاورة «الفيدون»، وهي صفة البساطة. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هل هذا التعارض هو ذو طبيعة تناقضية، بمعنى أن أفلاطون يتناقض مع ذاته في هذين الطرحين، أم أن للمسألة وجهاً آخر.

إن ما يحسم هذا الخلاف هو النظر إلى هذا الإشكال من المنظور الكرونولوجي، بحيث يتم التعامل مع هذا الاختلاف باعتباره تطوراً في فكر أفلاطون، يعكس اختلافاً في نقطة انطلاق المبدأ الناظم للنسق. إن انتقال أفلاطون من المنظور الأخلاقي إلى المنظور السياسي هو انتقالٌ من الغائية الأخلاقية للفضيلة الفردية البسيطة - من وجهة نظر أفلاطون - إلى الغائية السياسية الجماعية والمركبة، وهو الأمر الذي سيدفع بأفلاطون إلى إعادة النظر بكل طروحاته السابقة، أي في نظريتي الوجود والمعرفة. ومع هذا المنظور الجديد المؤسس للنسق، وكذلك مع هذا التصور الجديد للنفس، سيشيد أفلاطون نسقاً فلسفياً جديداً، دون أن يخلّ بالمبدأ الناظم للنسق ألا وهو نظريته في المثل.

ويمكن القول إن الاختلاف بين بساطة النفس كما هي في «الفيدون»، وبين النفس المركبة كما هي في الجمهورية، هو خلاف حاسم في طبيعة النفس عند أفلاطون، خاصةً وأن نظرة أفلاطون لعلاقة النفس بالجسد في «الفيدون»، هي علاقة سجين بسجنه بمعنى أن

---

(١) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص٣٢٦.

النفس تكون سجينةً خاضعةً لرغبات الجسد وشهواته، ومن ثم فإن الشـهوة هنـا تكـون منسوبةً للجسد في حين أن الشهوة تصير في النفس الثلاثية الأقسام تابعةً للنفس ومنسوبةً لها، بمعنى أن الشهوة هي جزءٌ أساسي من طبيعة النفس. كذلك في الصورة الأخرى التي يطرحها أفلاطون بعلاقة الجسد، وهي صورة تحكم النفس بالجسد بحيث تكون هي السيد وهو العبد الخاضع، وبعبارة أفلاطون إن النفس تأمر والجسد يطيع، هذه العلاقة تعكس فكرة تحكـم النفس بشهوات الجسد، وهي بالإضافة إلى تناقضها مع الصورة الأولى - علاقة السـجين بسجنه - تصبح بلا معنى عندما تكون الشهوة هي جزء من النفس ذا ا، فإذا كان تحكّـم النفس بالجسد هو تحكمها بشهواته، فإن هذا التحكم للنفس بنفسها عندما تكون الشـهوة جزءاً من هذه النفس، ومن ثم فالعلاقة بين النفس والجسد تصبح موضع تساؤلٍ من جديد.

في هذا السياق يشير جان فال إلى ما تثيره القسمة الثلاثية للنفس من أشكالٍ حول مسألة البساطة فيقول: «قد تبدو فكرة البساطة - وهي الفكرة الـتي اسـتندت إليهـا محـاورة «الفيدون» في إثبات خلود النفس - مثيرة للشك بعد قراءة كتاب الجمهورية»[1].

ومع تقسيم أفلاطون للنفس إلى أقسام ثلاثة فإنه يجعل لكلٍ منها فضـيلة خاصـةً ـا، ففضيلة العقل هي الحكمة، وفضيلة القوة الغضبية هي الشجاعة، وفضيلة القوة الشهوية هي العفة، وهذه الفضائل الثلاث تجتمع تحت فضيلة رابعة هي العدالة، الـتي تعـني خضـوع الفضائل الثلاث لمبدأ النظام والانسجام فيما بينها.

وهذه العدالة، تبدو لنا، انعكاساً لمبدأ العدالة السياسي الذي يتحقق في الدولة، والذي هو تعبير عن الرؤيا السياسية التي حكمت النسق الأفلاطوني في محاورة «الجمهورية». والحقيقة إن عدم أخذ هذا المنظور بعين الاعتبار، بمعنى قراءة الجمهورية انطلاقاً من المبدأ الأخلاقـي الذي حكم محاورة «الفيدون»، سيؤدي إلى قراءة خاطئة للنسق الجديد. ولعل خير مثـالٍ على قولنا هو قراءة شارل فرنر لمحاورة «الجمهورية»، وبشكلٍ خاص لأسطورة الكهـف، فوفقاً للمنظور الأخلاقي يخلص شارل فرنر في سياق حديثه عن فضائل النفس الأربـع، إلى أن تعدد هذه الفضائل لا ينفي مرجعيتها إلى الفضيلة الأولى، والتي هـي في رأي أفلاطـون

---

(١) جان فال، طريق الفيلسوف، ص٤٣٨.

التطهر الذي تنفصل به النفس عن البدن فتتوصل إلى تأمل المثال... والحكمة وحدها بما هي تأمل خالص تهب النفس فرصة تحقيق مصيرها... إذاً إن مصير النفس هو ترك الأشياء التي تمر وتختفي، لكي تتعلق بالوجود الذي يبقى دائماً هو ذاته... ونرى أن الأخلاق الأفلاطونية كلها متضمنة في مثال الكهف... فالخير بالإضافة إلى النفس هو الخروج من سجن البدن والاتحاد بالوجود الكامل المطلق، والنفس عندما تتحرر من قيود الجسد وتتعلق بالوجود الأبدي، تمتلئ بذا امتلاء عجيباً، وتعبر به عن أنقى اللذات وأحقها، و ذا فإن اللذة الحقيقية لا تنفصل عن الفضيلة، والخير مزيج من العقل واللذة الحقيقية(1).

من الواضح هنا أن شارل فرنر يتعامل مع نص الجمهورية انطلاقاً من رؤية أخلاقية، وليس من المنظور الجديد أي المنظور السياسي، فاعتبار قصة الكهف تلخيصاً للنظرة الأخلاقية، هو اعتبار فيه تعسف كبير للمضمون الحقيقي لقصة الكهف في بعديها المعرفي والسياسي، كما سنوضح بعد قليل.

وباختصار، نلاحظ بوضوح ذلك التشابه الذي يقيمه أفلاطون بين طبقات الدولة وأقسام النفس، والذي يسمى عادةً التقسيم الثلاثي الذي سيحكم نظرة أفلاطون في مجالات الوجود والمعرفة والسياسة والأخلاق. وهنا نلاحظ التعديل الحاسم الذي يجريه أفلاطون في هذه المجالات، وكذلك العلاقات بينها انطلاقاً من منظوره الجديد، على اعتبار تقسيم الدولة نقطة انطلاق محاورة الجمهورية بدءاً من الكتاب الثاني للجمهورية، وهي تعكس بوضوح المرجعية السياسية أو المنظور السياسي، الذي سيقيس عليه أفلاطون كل المسائل اللاحقة في نسقه الجديد.

٢- الوجود والمعرفة في نسق «الجمهورية»:

أشرنا في مقدمة البحث - الرسالة - إلى قراءات متعددة لفلسفة أفلاطون، هذه القراءات تختلف أحياناً في نقطة الانطلاق أو زاوية النظر التي تقرأ منها فلسفة أفلاطون، فإذا كانت قراءة شارل فرنر تمثل نمط القراءة الأخلاقية، بتركيزها على المسألة الأخلاقية، فإن الأستاذ

---

(١) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ص١١٠-١١١.

محمد جلال شرف ذهب بعيداً في إعطاء النفس مكانةً محوريةً بالنسبة لفلسفة أفلاطـون، إذ يقول: «فالنفس هي المحور الذي تدور عليه فلسفة أفلاطون، ذلك أن النفس الإنسانية هـي مقر المثل ومصدر المعرفة»[1].

في الواقع أنه ليس هناك ما يسوغ مثل هذا التطرف في قراءة فلسفة أفلاطون، ذلك إن السياق والصراعات التي خاضها أفلاطون تؤكد أن مطلبه الأول، هو الحقيقة أو الوجود الحقيقي في بعديه الوجودي والمعرفي، أما مسألة النفس فهي لا تكتسب أهميتها إلا في هذا السياق، خاصةً وأن أفلاطون وتحديداً في محاورة «الجمهورية» لا يهتم بمسألة النفس إلا من خلال وظيفتها المعرفية، فهو لا يولي اهتماماً لمصدرها أو لمسألة خلودها، وإنما يقوم بتحليل النفس بما يخدم نظرية المعرفة في صيغتها الجديدة كما سيعرضها في الجمهورية، في حين يرى فرانسوا شاتيليه «أن ترتيب الجمهورية الذي هو النص الأطول ما يمكن، والأشد تركيزاً عقلياً، والتعليمي إلى أبعد مدى يجعل من نظرية الوجود محور البرهان. والقضية - في البداية - هي أن نعرف ما هو الموجود بالضبط»[2]. ومن الواضح أن فرانسواشاتيليه يكشف في هذا النص عن عمق العلاقة بين نظرية الوجود ونظرية المعرفة عند أفلاطون،. والعلاقة هذه بين الوجود والمعرفة عند أفلاطون، إنما هي جوهر نظرية المثل التي تجعل المثل هي الموجودات الحقيقية، ومعرفتها هي موضوع نظرية المعرفة بشكلٍ أساسي، بمعنى أن المثل هي الموضوع المشترك بين نظرية الوجود ونظرية المعرفة. ولعل النص التالي لأفلاطون يوضح هذه المسألة، يقول: «إن ما يوجد على نحو كامل، يعرف على نحو كامل، وما لا يوجد على الإطلاق لا يعرف على الإطلاق»[3]. و ذا يؤكد أفلاطون العلاقة بين الوجود والمعرفة، وقبل أن ينتقل إلى تحليل مسألة المعرفة وتناسبها مع الوجود، فإنه يتوقف قليلاً ليحلل مستويات الوجود، فبين حيز الوجود وحيز اللاوجود يجد أفلاطون أن ثمة منطقةً متوسطة تفصل بين هذين الحيزين هي منطقة عالم الصيرورة والسيلان الدائم، يقول أفلاطون: «وإذا كان ثمة أشياء من

(١) محمد جلال شرف، محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة، جامعة بيروت العربية: بيروت، ١٩٨٠، ص١٢٥.
(٢) فرانسوا شاتيليه، أفلاطون، ص١٣٠.
(٣) أفلاطون الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص٣٧٢.

طبيعتها أن توجد وأن لا توجد في الوقت نفسه، فهي تحتل موقعاً وسطاً بين الوجود الخالص واللاوجود الخالص»[1]. ومن الواضح أن أفلاطون في حديثه أشد غموضاً من اللاوجود، ومن ثم أقل وجوداً منه، وكذلك لا يمكن أن تكون أكثر وضوحاً من الوجود، ومن ثم لا يمكن أن تكون أكثر وجوداً منه»[2] ولعله من المناسب للتمييز بين عالم الوجود وعالم الصيرورة، إذا ما استخدمنا كلمة (وجود) للدلالة على عالم الحقائق الثانية، أن نستخدم كلمة (الكون) للدلالة على عالم الصيرورة، بمعنى أن الوجود أقرب إلى العالم البارمنيدي، في حين أن الكون أقرب إلى العالم الهيرقليطي. وسوف نلاحظ لاحقاً أن هذا التميز بين الوجود والكون سيتبعه تمييز بين نوعين من المعرفة، هما المعرفة والظن. لكن أفلاطون. لا يكف عن تذكيرنا بأن هذين العالمين ليسا مستقلين عن بعضهما، كما هو الأمر بالنسبة لبارمنيدس وهيرقليطس، بل إن ثمة ارتباطاً ماهوياً بين الاثنين، يقول أفلاطون: «هناك من جهة كثرة من الأشياء الجميلة، وكثرة من الأشياء الخيرة، وكثرة من كل أنواع الأشياء الأخرى. وهناك من جهة أخرى الجميل في ذاته، كذلك الحال في جميع الأشياء التي قلنا عنها الآن إ ا كثيرة، والتي يكون لكل منها مثاله الواحد. والخير في ذاته، وهو الذي نسميه بماهيته الحقيقية»[3] وهكذا فإن المثل توجد، في حين أن المحسوسات تكون، ومن ثم يمكننا القول: إن موضوعات المعرفة توجد تماماً كما هي بذا ا، بينما موضوعات الظن فهي لا توجد أصلاً، بل تكون (من فعل الكون)، لأ ا في حالة صيرورة. وبالنسبة لأفلاطون فإن «الوجود» يتمتع دائماً بالثبات (بالمعنى البارمنيدي)، بينما «الكون» في حالة سيلان وتغير وصيرورة. وهذا التمييز بين الوجود والكون هو ما يميز موضوع المعرفة عن موضوع الظن، ذلك إن أفلاطون بعد أن يقسم الأشياء إلى عالمين؛ عالم المثل أو كما يسميه أحياناً المنظور والمعقول، فإنه يطرح مثالاً تصويرياً لإيضاح العلاقة بين أقسام المعرفة وأقسام الموجودات، وهو ما يسمى في المراجع عادةً بالخط المنقسم، يقول أفلاطون: «فالتصور الآن خط منقسم إلى قسمين غير متساويين، يمثلان ا ال المنظور وا ال المعقول. ولنقسم كل قسم بدوره بنفس النسبة، لكي ترمز إلى

---

(1) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص٣٧٢.

(2) المصدر السابق، ص ٣٧٧.

(3) المصدر السابق، ص ٤١٠.

الدرجة النسبية في الوضوح أو الغموض»[١]. فيضع في القسم الأول في الجزء الأول منه الأخيلة والظلال، أما الجزء الثاني فيشمل الأشياء الحسية، وهي تضم كل الكائنات الحية المحيطة بنا، وكل ما صنعته يد الطبيعة والإنسان، أما الجزء الأول من القسم الثاني فيضع فيه الكائنات الرياضية، أي الموضوعات التي يبحثها علما الحساب والهندسة وفي الجزء الثاني من القسم الثاني يضع فيه المثل أو الماهيات الحقيقية للأشياء – بعد ذلك يقول أفلاطون موضحاً أنواع المعرفة المقابلة لهذا التقسيم الرباعي للموجودات: «والآن، ففي وسعك أن تجد ما يطابق من الأقسام الأربعة من الأحوال الذهنية الأربعة الآتية: فالعقل أرفعها، والفهم هو التالي له، والاعتقاد (أو الإيمان) هو الثالث، والتخيل هو الأخير. وفي وسعك أن ترتب هذه الأحوال، بحيث تعزو إلى كل منها درجة في الوضوح واليقين تتناسب مع مقدار الحقيقة التي تملكها موضوعا ا»[٢]. وهكذا يقودنا هذا التقابل إلى أربعة أنواع من المعرفة، وإذا تجاوزنا المعرفة الخيالية التي موضوعها الظلال والأخيلة، فإن المشكلة تبدأ مع المعرفة الظنية، والتي يشير ا أفلاطون ضمناً إلى المعرفة النسبية الناجمة عن الحواس، والتي قال ا السفسطائيون. وفي تحليله للخط المنقسم يقول صموئيل أينوخ ستوميف: «بإمكاننا أن نعتبر هذا الخط على أنه يبدأ من عالم الظلمة والوهم عند النقطة س، ويتحرك صعوداً باتجاه النور الساطع عند النقطة ع، والانتقال من س إلى ع يمثل العملية المستمرة لتنوير العقل. وهكذا فإن الأشياء أو الموضوعات التي تظهر للعقل في كل مرحلة ليست أربعة أنواع مختلفة من الموضوعات الحقيقية، بل هي بالأحرى تمثل أربعة طرق مختلفة للنظر إلى الموضوع نفسه»[٣].

إن تمثيل أفلاطون لأقسام المعرفة وتقابلها مع أقسام الوجود وفقاً للخط لمنقسم، رغم وضوحه الظاهري فإنه يثير أكثر من مشكلة، فمثلاً لماذا قام أفلاطون بتقسيم الخط إلى قسمين، ثم قسم كل قسم إلى قسمين، ولم يقسمه دفعةً واحدةً إلى أربعة أقسام ؟ فهل القسمة الأولى هي قسمة الأشياء إلى موجودات وكائنات استناداً إلى مفهوم الثبات الذي

---

(١) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص ٤١٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٤١٧.

(٣) Samuel Enoch Stumef , Philosophy , History and Problems , Megraw – Hil American 1983 , 3 ed edition. P: 53.

تتميز به الموجودات المعقولة سواءً كانت مثلاً أو موضوعات رياضية ؟ ومن ثم القسمة الثانية تخص المدركات الحسية سواءً كانت أشياء حسية أو ظلالاً وأخيلة ؟. إن عبارة ستومبف الأخيرة باعتبار أنماط المعرفة الأربعة هي أربعة طرق مختلفة للنظر إلى نفس الموضوع، توحي بأن الخلاف هو مجرد خلاف بالدرجة، في حين أن الأقرب إلى ما يريده أفلاطون هو أن الخلاف بين المعقولات والمحسوسات خلاف في نمط الوجود، ومن ثم خلاف ماهوي وليس مجرد خلاف في الدرجة، بمعنى أن الظن ليس درجةً من درجات المعرفة الحقيقية، بل هو معرفة خاطئة أصلاً. يقول وولش: «إن أفلاطون يدفع المسائل إلى حدودها القصوى وذلك بجعله شرط «وجود» الشيء الموصوف ليس مجرد الثبات (الآني)، بل الثبات المطلق، أي التحرر التام من أي تغير. إن موضوعات المعرفة وفقاً لوصفه ليست بأن تكون كما تظهر بأ ا كذلك، ولكن بالأحرى أن توجد كما هي بذا ا بشكل أبدي و ائي. إن كل واحد من موضوعات المعرفة الحقيقية هو كل ما هو قابل لأن يكونه بذاته وبشكل سرمدي»(١).

إن هذا التمييز الحاسم والجذري بين الموجود والكائن بالنسبة لأفلاطون يستلزم تمييزاً حاسماً بين الظن والمعرفة، يقول أفلاطون: «إن أولئك الذين يدركون الكثرة من الأشياء الجميلة دون أن يروا الجميل في ذاته.. نقول إن لديهم ظنوناً فحسب، وإ م يفتقرون إلى أية معرفة حقة بموضوعات ظنهم»(٢)، في حين يرى غاستون مير أن المبدأ الأساسي للنظرية المعرفية عند أفلاطون إنما هو ذلك التقابل بالخصائص بين المعرفة وموضوعا ا، فيقول: «يتصف العلم بميزات مساوية لميزات الموضوع، وهو معرفة ثابتة وشاملة تقتضي موضوعاً يتحرر من تبدلات الصيرورة، ومن الاختلافات الفردية، ذاك هو الجوهر (الوجود) الذي يجب إدراكه بتجاوز المظهر»(٣). ومن الواضح أن تأكيد أفلاطون مبدأ الثبات باعتباره الخاصية الأساسية للمعرفة الحقيقية والتي موضوعها الماهيات الثابتة للأشياء أي المثل، إنما هو تأكيد وتذكير بخلافه الجذري مع السفسطائين حول موضوع المعرفة. ومن ثم فإن هذه المعرفة الثابتة هي معرفة يقينية بإطلاق في مقابل المعرفة النسبية والشكية لدى السفسطائيين، أي تشكيكهم

---

(١) .Walsh, op. p32

(٢) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص ٣٧٧.

(٣) غاستون مير، أفلاطون، ص ٣٧-٣٨.

بوجود معرفة مطلقة. يقول وولش: «إن النمط الذي يبني عليه أفلاطون مفهومه للمعرفة هو بوضوح الفكرة التالية: إن المعرفة هي ذلك النوع السامي من الإدراك والفهم، والذي يتم فيه إدراك الموضوع الثابت بيقين تام»(١).

وإذا كان أفلاطون يختم الكتاب السادس من الجمهورية بمثال الخط المنقسم، فإنه يفتح الكتاب السابع بأسطورة الكهف التي هي قصةٌ رمزيةٌ يحاول من خلالها أفلاطون عرض نظريته في المعرفة بطريقة أخرى ورمزية، فيقول: لنتخيل كهفاً عميقاً مدخله يرتفع كثيراً عن ايته في الداخل، بمعنى أن الطريق من المدخل إلى اية الكهف هو طريق يميل إلى الأسفل بدرجة كبيرة (هابط)، ونتخيل في أسفل الكهف رجالاً مقيدين بسلاسل في أقدامهم وأيدهم وأعناقهم، بحيث لا يستطيعون النظر إلا إلى الأمام، والذي هو الجدار الداخلي للكهف، ويوجد خلفهم وإلى الأعلى جدار وخلف هذا الجدار وعلى مسافة منه توجد نار، وبين النار والجدار يتحرك أشخاص أسفل الجدار، بحيث لا يظهرون لكنهم يرفعون فوق رؤوسهم أشكالاً للأشياء والحيوانات والبشر، بحيث تنعكس ظلال هذه الأشياء على الجدار الداخلي للكهف، وهذه الظلال هي كل ما يراه السجناء. ومع افتراض أ م على هذا الوضع منذ طفولتهم ولسنين طويلة، بحيث يصلون إلى الاعتقاد بأن ما يرونه على الجدار هي الأشياء الحقيقية، ثم يفترض أفلاطون أن أحد هؤلاء السجناء استطاع أن يتحرر من قيوده، ومن ثم أن ينهض ويلتفت إلى الوراء ويصعد باتجاه مدخل الكهف. إن هذا السجين سوف يعاني مشقةً كبيرة في ارتقاء الطريق الصاعد نحو مدخل الكهف، وحين يخرج من الكهف سيجد العالم الحقيقي المضاء بأشعة الشمس.

إن أفلاطون يكشف مباشرةً بأن الشمس هي رمز مثال الخير، وأن الظلال التي تنعكس على الجدار الداخلي للكهف تمثل الموضوعات الحسية التي ندركها عبر الحواس. ومن ثم فإن مدخل الكهف هو ما يفصل بين عالم المثل والحقائق من جهة، وبين داخل الكهف الذي هو عالم الصيرورة والموجودات الحسية. وما ينبغي التركيز عليه هنا هو ذلك الاتجاه المتعاكس لوجود الحقائق ووجود المحسوسات، بمعنى أن معرفة الحقيقة تستلزم أن ندير ظهرنا تماماً

---

(١) Walsh, op. p21.

للمعطيات الحسية، ومن ثم ندرب عقولنا على التفكير الاستدلالي الرياضي، وهو ما يرمز إليه أفلاطون بالطريق الصاعد، وهو ما يهيئ العقل لامتلاك القدرة على تأمل المعقولات ا ـردة. يقول ستومبف: «إن التناقض المثير بين الظلال والموجودات الحسية من جهة، وبين الموضوعات الحقيقية من جهة أخرى، كان بالنسبة لأفلاطون المفتاح الحاسم لحل لغز الدرجات المختلفة في تحصيل المعرفة عند البشر»[1]. هذه العبارة لستومبف تؤكد نظرته إلى الخلاف بين أنماط المعرفة على أنه خلاف في الدرجة. ولعل هذه النظرة مرجعها هو آلية قراءته ونظرته للعلاقة بين أفلاطون والسفسطائيين فيقول: «لقد كان المتنوع والمطرد في الأشياء، وكانوا على قناعة بأنه لما كانت معرفتنا تأتي عن طريق خبرتنا الحسية، فإن معرفتنا ستعكس هذا التنوع والتعبير ومن ثم ستكون نسبية لكل شخص. ويوافق أفلاطون بأن هذه المعرفة باعتبارها مؤسسة على خبراتنا وتجاربنا الحسية، فإ ا ستكون نسبية وليست مطلقة، لكنه يرفض فكرة السفسطائيين بأن المعرفة كلها نسبية»[2]. إن ما يحاوله ستومبف هنا هو تقريب المسافة بين أفلاطون والسفسطائيين، لكن الأمر يختلف تماماً عن محاولتنا التقريب بين أفلاطون من جهة وبارمنيدس وهيرقليطس من جهة أخرى، ذلك إن أفلاطون حينما يسعى إلى قراءة موقفه من الوجود في إطار العلاقة بين المثل والأشياء، قراءة نقدية، فإنه يطرح هذه القراءة بلسان بارمنيدس، اعترافاً بمكانة بارمنيدس في الفلسفة اليونانية. بينما علاقته بالسفسطائيين هي علاقة عداوة خالصة، أي عداوةً فكرية أو خصومةً فكرية ومن ثم فهو ينسج باتجاه الحقيقة المطلقة، في حين أ ـم شككوا بوجودها ولعل تأكيدهم المستمر على اعتبار الحواس هي المصدر الوحيد والنهائي للمعرفة هو الدافع الخفي الذي دفع أفلاطون للبحث عن أي مصدرٍ آخر للحقيقة غير الحواس، فإن استشهاد أفلاطون بفكرة أن الأشياء المتساوية تدفعنا للتفكير في المتساوي بذاته، والأشياء الجميلة تدفعنا للبحث عن الجمال في ذاته، أمثلة أخرى كثيرة توحي بأن أفلاطون كان قاب قوسين أو أدنى من القول بأن الكليات العقلية تنتج من تجريد المدركات الحسية – وهو ما سيذهب إليه أرسطو لاحقاً –

(١) Stomph, op. p51.

(٢) Stomph, op. p51-52.

إلا أن أفلاطون ورفضاً منه للموقف السفسطائي، رفض أن يكون للمعطيات الحسية دور حاسم في بناء المعقولات.. بل إن أفلاطون الذي أعطى للإدراك الحسي دوراً مساعداً في تذكر المثل، كما مر معنا في محاورة «فيدون»، سيتراجع عن هذا الموقف في محاورة «الجمهورية»، وتحديداً في مثالي الخط المنقسم وأسطورة الكهف. فالقسمة الثنائية الأولى والتي يقسم ا الموجودات إلى عقلية وحسية، هي قسمةٌ أنطولوجية، بمعنى أ ا تنطوي على تمايز في الوجود خاصٍ بكل قسم. وبالمقابل فإن أفلاطون يشير إلى اختلاف نوعي المعرفة الخاصة بكل قسمٍ منهما. بل إن أفلاطون يذهب أبعد من ذلك فيسند إلى كل نوع من نوعي المعرفة هذين ملكةً خاصةً به، وهو يشبه تمايزها بين الملكتين واختلاف موضوعهما كتمايز ملكتي البصر والسمع واختلاف موضوعيهما، يقول أفلاطون: «أن المعرفة والظن ملكتان أو قدرتان مختلفتان، فلا بد أن يكون لكل منهما موضوعها المختلف. فموضوع المعرفة هو الوجود، وموضوع الظن هو الظواهر»[(١)]، الأمر الذي يحسم في أن الظن ليس درجة من درجات المعرفة الحقيقية، كما أن السمع ليس درجة من درجات الإبصار. وهذا في اعتقادنا الخطأ الذي وقع فيه ستومبف عندما اعتبر أن التخيل والظن والاستدلال الرياضي والعلم أو المعرفة الحقيقية هي درجات مختلفة للمعرفة، أي أن الاختلاف بينهما هو اختلاف في الدرجة «في النوع». وهذا ما ذهب إليه وولش بقوله: «إن الحكمة والفهم يمكن أن يتأتيا للإنسان فقط إذا ما تخلى عن الظن أو الرأي من أجل المعرفة، وهذه العملية تستلزم تحطيماً عنيفاً للعادات والطرق السابقة في التفكير، واتباع دورة تدريب عقلي صارم. و ذه الطريقة وحدها يمكن للناس أن ينتقلوا من إدراك الأشياء كما تظهر، إلى إدراك الأشياء كما هي حقيقة»[(٢)]. والواضح أن أفلاطون يكرس هنا موقفاً نقدياً من المعرفة الحسية، مؤكداً أ ا تختلف بشكل حاسم عن المعرفة العقلية. يقول فرانسوا شاتليه «نلاحظ الآن أن اللحظة الأولى في الفلسفة، أي تلك التي تضع الإنسان على طريق الحكمة الممكنة – تقوم على تحليل الرأي من الداخل، والكشف له عن شعوره الخاطئ بنفسه»[(٣)]. وكذلك أيضاً ذهب

---

(١) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص ٣٧٤.

(٢) .Walsh, op. p20.

(٣) فرانسوا شاتلية، أفلاطون، ص ٧٦.

غاستون مير إلى التمييز بين المعرفة أو العلم الحق، وبين المعرفة العامة أو الرأي أو الظن من خلال خصائصهما، فيقول: «إن المعرفة العامة أو الرأي، تقع على مستوى الحواس، ولا يمكنها أن تطمح إلى كرامة العلم الحق، العلم بالمعنى الحصري: إن المعطى الحسي هو في تبدل مستمر، يختلف من موضوع إلى آخر شبيه به، ومن لحظة إلى أخرى، إنه مقسم وفق عروض متتالية لا معطاة لنا في الموضوع ذاته، وهو خاضع للمصالح ولوجهات النظر الشخصية، ينقصه الثبات، والوحدة والموضوعية التي تكون العلم»[1].

بل إن أفلاطون ذهب أبعد من ذلك فميز بين الاستدلال العقلي الرياضي والمعرفة العقلية الحقيقية، أو معرفة المثل، فالمعرفة الرياضية تأتي في الرتبة الثالثة على الخط المنقسم، لكنها ضمن النصف الخاص بالمعرفة العقلية ومن ثم تتجاوز كلياً المعرفة الحسية، لكنها تقع في درجة أدنى من معرفة المثل. إن العبارة التي وضعها أفلاطون على مدخل مدرسته (من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا)، تؤكد أهمية الرياضيات بالنسبة لأفلاطون، بل إن أفلاطون عندما يطالب بإخضاع الأطفال منذ نعومة أظفارهم لتعلم الرياضيات، ولمدة لا تقل عن عشر سنوات فإنما يريد ـذه الدعوة أن يؤكد أمرين، أهمية الرياضيات والمنهج الرياضي الاستدلالي في تدريب العقل على الاستدلال ا ـرد، وذلك لتأهيله للتعامل مع عالم المثل، أما الأمر الثاني فإن إشارته إلى الأطفال إنما للتأكيد على أهمية هذا التعليم قبل أن تكون المعرفة الظنية قد استحكمت بعقولهم. إن الخطأ الذي يقع فيه السجناء هو أ م يعتقدون بأن الظلال التي يرو ا – أي المدركات الحسية – على أ ا حقائق، يقول ستومبف «إن سجناء الكهف كانوا غارقين في جهل عميق، لأ م لم يدركوا بأن ما يرونه كان ظلالاً... وعندما يؤخذ خيال الشيء أو ظله على أنه شيء حقيقي فإن ذلك يكون خداعاً»[2] والأخص من هذا الخداع، فإن على السجين أن ينظر في الاتجاه المعاكس لجدار الكهف، ويبدأ بارتقاء الطريق الصاعد والذي يمثل الرياضيات. إلا أننا ينبغي أن لا نغالي في مكانة الرياضيات عند أفلاطون، رغم ما يشير إليه الكثيرون من تأثره بالفيثاغورية أو المذهب الفيثاغوري. الأمر

(١) غاستون مير، أفلاطون، ص ٣٧.

(٢) Stomph, op. p54.

الذي قد يوقع بعضهم في خطأ المطابقة بين الموضوعات الرياضية والمثل، أو بين الحقائق الرياضية والحقائق الوجودية عند أفلاطون. فقد ذهب الأستاذ محمد هشام إلى أن «الرياضيات كوسيلة للتخلص من المحسوس تدرك فلسفياً كصدى خافت لبنية رياضية جوهرية توجد في عالم المثل. هذه البنية هي المنطلق الحقيقي للوجود...»[(١)]. وهذه القراءة غير دقيقة لأن أفلاطون نفسه يوجه ملاحظتين نقدتين لمنهج الاستدلال الرياضي، الأولى منهما تشير إلى تعلق الرياضيات بالمحسوسات من خلال اعتمادها على الأشكال، أما الملاحظة الثانية فهي أن الرياضيات تقوم على الفرضيات لتصل إلى النتائج، ومن ثم تبقى نتائجها مرهونة في صحتها إلى الفرضيات الأولية، في حين أن أفلاطون يرى أن المعرفة. - معرفة المثل – لا يمكن أن تقوم على فرضيات، وهذا ما يميزها عن الرياضيات. ومن ثم تبقى ضرورة الرياضيات بالنسبة لأفلاطون هي في جانبها التعليمي الاستدلالي.

وفي هذا السياق يقول فرانسوا شاتلية: «ويبقى أن التأمل في المعقول الرياضي تبعاً لأفلاطون مهما يكون ممتازاً في نوعيته، لم يكن غاية بذاته، بل ظل وسيلة»[(٢)]، هذه الوسيلة هي تدريب للعقل على المنهج الجدلي الذي يختلف أساساً من حيث موضوعه الذي هو المثل. أما منهجياً فإن الديالكتيك يختلف عن الاستدلال الرياضي بأنه أصلاً لا يقوم على فرضيات بل هو معرفةٌ تنطلق من مثالٍ إلى مثالٍ أوسع منه أو اشمل منه في الديالكتيك الصاعد، وصولاً إلى مثال الخير، ومن ثم الانتقال من مثال الخير إلى المثل الأدنى منه بواسطة الديالكتيك الهابط. وهذان النمطان من الديالكتيك يقتربان من منهجي التحليل والتركيب كما نعرفهما اليوم، بل إن أوجست دييس يرى تشا أ بين الديالكتيك بنوعيه وبين بعض خطوات المنهج الديكارتي، فيقول: «فهو يشير قبل ديكارت إلى أن السر الأعظم لكل بحث هو تقسيم الموضوع المركب إلى عناصره البسيطة وأن نتأدى بالتدريج من أبسط المسائل إلى أكثرها تعقيداً»[(٣)].

(١) محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة، أفريقيا الشرق: المغرب ٢٠٠٠، ص ٣٤.

(٢) فرانسوا شاتليه، أفلاطون، ص ١٤١.

(٣) أوجست دييس، أفلاطون، ص ١١٦.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو إذا كان أفلاطون قد أجرى تحليلاً لأربعة أنواع من المعرفة أو الإدراك، واختص باسم المعرفة الحقيقية أو العلم الحقيقي، مشيراً إلى الاختلافات بين هذه الأنواع، سواءً أكانت اختلافات في الدرجة أو في النوع، فإن السؤال المشار إليه هو ضمن الخط المنقسم أو أسطورة الكهف، أين تصبح أطروحة (المعرفة تذكر)؟ هل هي في مجال التخيل والظن ؟ طالما كليهما يستند إلى الإدراك الحسي، وهذا الإدراك هو الذي يوقظ الذاكرة، ومن ثم هل التذكر هو الظن ؟ من المؤكد أن أفلاطون يوضح بأن ما نتذكره هو المثل أي الحقيقة في حين أن الظن يتعلق بالظواهر. إذن فلا يمكن أن يكون التذكر هو الظن، ومن الواضح كذلك أن التذكر لا علاقة له بالاستدلال الرياضي خاصةً وأن أفلاطون ينتقد هذا النمط من المعرفة من حيث إنه يتعلق بالأشكال الحسية، وكذلك لأنه يقوم على فرضيات، وهي ما نسميها البديهيات أو المسلمات. إذن يبقى التذكر هو التأمل المباشر للمثل، أي المرحلة الرابعة والتي تقع بعد خروج السجين من الكهف، ولكن ثمة مسافة بين فعل التأمل العقلي بما فيه من ديالكتيك صاعد وهابط، وبين فعل التذكر البسيط والمباشر.

من الواضح أن هناك صعوبة كبيرة في الربط بين نظرية المعرفة التي يطرحها أفلاطون في الجمهورية، من خلال الخط المنقسم وأسطورة الكهف، وبين مقولة المعرفة تذكر وثمة محاولات للربط بينهما ومنها محاولة الربط التي يقدمها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني والذي يحاول إقامة نوعٍ من الترابط بينهما من خلال مقولة المبادئ الفطرية فهو يقول شارحاً: «إن ما هو من طبيعة النفس فهو المبادئ البديهية مثل مبدأ المساواة، والذي بمقتضاه يضطر العقل إلى التسليم بنتيجة معينة إذا كان الفرض صحيحاً. كما نقول إذا كان أ = ب، ب = جـ، إذن أ = جـ، فإذا كانت في النفس معرفة نظرية بمعنى إ ا موجودة في النفس من قبل، فهي هذه المبادئ. وعلى هذا يفسر بعض المحدثين أن التذكر هو كشف المعرفة الأولية من جهة، واستقلال المعرفة بذا ا من جهة أخرى»(1) إلا أن مثل هذه المحاولات إنما تقوم أساساً على أجزاء نظرية المعرفة من سياقها، وعزلها عن نسقها، ومن ثم إجراء محاولة الربط. بمعنى أن هذه المحاولات لا تأخذ تصور المعرفة في كل مرحلة من مراحل تطور الفكر الأفلاطوني

(1) أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف القاهرة، ١٩٩١، ط٤، ص٩١.

باعتبارها داخلةً في شبكةً من العلاقات مع غيرها من النظريات، كنظرية النفس والأخلاق والسياسية وغيرها، وهذا ما نحاول تجنبه. وقبل التوسع في هذه المسالة لنشر إلى مسألة أخيرة تتعلق بمفهوم الفلسفة كما يطرحه أفلاطون في الجمهورية. ففي ختام تحليله لأسطورة الكهف يؤكد أفلاطون بأن علينا أن لا نترك الفيلسوف – السجين الذي خرج من الكهف – غارقاً في تأملاته مقيماً في علياء الفكر، سعيداً بمشاهدة الحقائق، بل علينا أن نلزمه بالعودة إلى الواقع والقيام بدوره في «رعاية بقية المواطنين وقياد م»[1]، فهم أجدر الناس لنستأمنهم على الشعب ومصالحه، والعهدة إليهم بحراسة الدولة، لأ م «يفوقون كل من عداهم في فهم أصول الحكم، وقد اكتسبوا من مظاهر الشرف والحياة الفاضلة ما يغنيهم عن مطامع الحكام»[2]. و ذا يتضح مقصد أفلاطون الجديد في تصوره للفلسفة باعتبارها فن قيادة الدولة ورعاية مصالح الناس وفقاً للدساتير الموضوعة، و ذا تتحقق العدالة. بمعنى أن الفلسفة لم تعد التدرب على الموت أو التطهير والسعي لانفصال النفس عن الجسد - كما طرحها في «فيدون» حين كانت فضيلة التطهر تعبيراً عن رؤى رجل عجوز يجابه موته الخاص. في حين أن الفلسفة في الجمهورية وإن كانت تطمح إلى معرفة الحقيقة، فإ ا تضع هذه المعرفة النظرية موضع الممارسة من خلال مفهوم العدالة بالمعنى السياسي، وهنا يكشف أفلاطون عن عمق العلاقة الجدلية بين الفلسفة والسياسة تأكيداً لمنظوره الجديد – السياسي – الذي انطلق منه في إعادة بناء نسقه في محاورة الجمهورية.

ولعله بات واضحاً ذلك الاختلاف الكبير بين النسق الأفلاطوني كما بناه أفلاطون في الفيدون، ومن ثم نسقه الجديد بعد كل التعديلات التي أجراها عليه. إن مجرد إشارة أفلاطون في بداية الكتاب الثاني إلى ذلك التشابه بين الفرد والدولة، يطيح بمقولة الخلاص الفردي عبر التطهير كما قدمه في بداية الفيدون، بمعنى أن نقطة الانطلاق كانت في الفيدون كما أشرنا إلى ذلك – كانت الأخلاق أو المنظور الأخلاقي، أما في الجمهورية فنقطة الانطلاق هي السياسة أو المنظور السياسي. كذلك كانت النفس في «الفيدون» بسيطة بينما هي في

---

(١) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص ٤٢٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٢٧.

«الجمهورية» مؤلفة من ثلاثة أقسام، فهي مركبة، بل إن القسم العقلي مؤلف من ملكات مختلفة فهو مركب أيضاً. كذلك الاختلاف بين نظرية المعرفة في «الفيدون» (المعرفة تذكر) ونظرية المعرفة في «الجمهورية» وفق التقسيم الرباعي. ولعل أهم اختلاف بين «فيدون» و«الجمهورية» هو أن المعرفة في الفيدون – من حيث هي تذكر – لا تكتمل، فليس ثمة من تذكر كامل، ومن ثم فإن النفس لا تشاهد المثل – إلا بعد الموت. أما في الجمهورية فإن الفيلسوف يشاهد المثل – عند خروجه من الكهف – في أثناء حياته، والدليل هو مطالبته بالعودة لقيادة ا تمع. مما يعني أن ثمة اختلافاً جوهرياً في غاية المعرفة الفلسفية بين المحاورتين فغاية المعرفة في الفيدون هي المعرفة ذا ا، بينما تكون غاية المعرفة في الجمهورية هي الممارسة وهنا نميل إلى الظن بأن أفلاطون بعد أن وضع مقولة المعرفة تذكر عاد وتأملها مراراً، ولا بد من أنه قد سأل نفسه إذا كان العبد في محاورة «مينون» قد تذكر ذلك البرهان الهندسي المعقد، فلماذا لم يستطع مينون ذاته أن يتذكر – رغم الحوار الطويل – ما الفضيلة ؟

بل لماذا لم يتذكر هيبياس ما الجميل بذاته ؟ ولماذا لم يتذكر أو طيفرون وهو رجل دين ما التقوى ؟ ولماذا لم يتذكر السفسطائيون كلهم رغم أ م أمضوا الشطر الطويل من حيا م في تعلم فن الخطابة وتعليمها، لم يتذكروا جميعاً تلك الحقائق الكلية – المثل - ؟ لماذا لم يتذكر أفلاطون نفسه في محاورة «الفيدون» أسطورة العربة ا نحة التي يذكرها في الفايدروس، والتي تشير إلى أن النفس مركبة من ثلاثة أقسام، بل يؤكد في «الفيدون» أن النفس بسيطة. هل يمكن أن يكون ذلك العبد الصغير الجاهل، والذي لم يتلق أي تعليم أذكى منهم جميعاً، وأكثر قوة على التذكر، بل لماذا يطالبنا أفلاطون بتعليم الرياضيات للأطفال لمدة لا تقل عن عشر سنوات، وإذا كانت المعرفة تذكر، فلماذا يميز أفلاطون بين طالبي المعرفة، ويمنع من لم يدرس منهم الرياضيات من الانتساب إلى الأكاديمية. لا شك لدينا بأن مقولة المعرفة تذكر تنتمي إلى نسقٍ تجاوزه أفلاطون في الجمهورية، فلا يمكن لعبقري مثل أفلاطون أن يقيد نفسه بنسقٍ ثابت و ائي. إن النسق الفلسفي كما يقدمه أفلاطون في محاورة الجمهورية، يشكل قراءةً نقديةً ومعمقة للنسق الفلسفي كما طرحه أفلاطون في محاورة «الفيدون». إلا أن أفلاطون مثلما رفض التقيد بالنسق الذي طرحه في الفيدون فإنه سيرفض التقيد بالنسق الذي

طرحه في الجمهورية. لأن الفيلسوف المبدع لا يكف عن تعديل نتاجه المرة تلو المرة، وهو بين الفينة والفينة يتوقف ليلقي على ما مضى من إنتاجه نظرةً نقديةً يستند إليها في بناء رؤية جديدة. يقول محمد هشام: «إن النص الأفلاطوني لا يقدم أطروحاته المركزية إلا حين يكون قد خاصم وهاجم ثم رفض وفند تصورات الغير»[١] وبالرغم من النبرة التقريظية في عبارة محمد هشام، فإ ا لا تجانب الحقيقة، ومع ذلك فهي ناقصة، ذلك إنه كان عليه أن يشير إلى أن أفلاطون لا يكتفي بممارسة النقد على الآخرين، بل ويمارسه على نفسه أيضاً.

ومن هنا فإننا نميل إلى تعريف فلسفة أفلاطون في سياقها العام لا على أ ا فلسفة مثالية، بل بأ ا فلسفةٌ نقدية بالمعنى الأفلاطوني لا بالمعنى الكانطي.

---

(١) محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة، ص ٣٢.

بدلاً من الخاتمة

بدلاً من الخاتمة

إن العبارة «بدلاً من الخاتمة» تعني هنا ضرورةً أن البحث لم ينته.

فالخاتمة تعني – فيما تعنيه – أن البحث قد اكتمل، ووصل إلى غايته، وهذا لا ينطبق على بحثنا هذا، ذلك إن البحث في النص الأفلاطوني – من حيث هو نص مفتوح – هو بحث لا ينتهي، فعبقرية أفلاطون ستبقى على مدى عصور، نبعاً لا ينضب، تنهل منه الأجيال تلو الأجيال، وكل جيل سيعيد قراءة أفلاطون، وفقاً لتطور آليات القراءة ومنهجيا ا، ومع كل عصر، ستظهر قراءات جديدة للنص الأفلاطوني، تغني العقل الإنساني - وخاصة الفلسفي – وتزيد ثراءه. خاصة وأننا في عصرٍ يتميز فلسفياً بما يمكن تسميته بـ ثورة المنهجيات، أو ثورة القراءات، كالبنيوية والتفكيكية والتأويلية «الهرمنيوضيقية»، والتي لم تؤت بعد كل ثمارها.

هذا من ناحية، أما الناحية الأخرى – لتصور هذا البحث عن بلوغ خاتمته – فتتمثل في أن البحث لم يتناول بالتحليل سوى بعض محاورات أفلاطون، ولأن تناول بقية محاورات أفلاطون سيؤدي إلى مضاعفة حجم البحث مرات عدة.

كما أنه أمر في غاية الصعوبة، رغم اعترافنا بأهمية الكثير من المحاورات التي لم يتم تناولها في دراستنا هذه، ورغم إدراكنا لعمق صلتها بموضوع بحثنا سواء من جهة نظرية النفس، أو من جهة النسق الأفلاطوني. ذلك إن أفلاطون سيعود لتناول مسألة النفس في الكثير من المحاورات، مثل «الفايدروس»، و«المأدبة»، و«طيماوس»، و«القوانين»، وغيرها.

أما من جهة النسق، فإن أفلاطون لن يتوقف عن إجراء التعديلات على نسقه حتى في المسائل الجوهرية، كالوجود والمعرفة، وكذلك العلاقة بين المثل والعالم المحسوس.

كما أنه لم يكن من ا دي متابعة البحث – في موضوع النفس وعلاقتها بالنسق الأفلاطوني – بطريقة التقاط العبارات المتعلقة بموضوع النفس، والتي نثرها أفلاطون في

محاوراته المختلفة، لأن في هذه الطريقة اجتزاء لتلك العبارات من سياقها، ومن ثم إسقاط لطريقة القراءة النسقية، والتي حاولنا الالتزام بها خلال بحثنا.

ومع ذلك، فإن الطبيعة الأكاديمية لبحثنا هذا، تلزمنا بعرضٍ – ولو سريع – للنقاط الأساسية التي تناولها أفلاطون في محاوراته اللاحقة، وذلك لاستكمال صورة أولية للنسق الأفلاطوني.

١ – في مسألة النفس:

لقد انطلق أفلاطون في نظرته إلى النفس باعتبارها «مبدأ الحياة أو أصل الحياة»(١)، ومن أضاف إليها وظيفة المعرفة، أي أن «النفس هي أيضاً مبدأ معرفة لا مبدأ حياة فقط، فالنفس هي ما يجعلنا، في الإدراك، نرى شيئاً آخر أكثر أو غير صورة الشيء المدرك، وهذا الأخير يحملنا على التفكير بشيء آخر»(٢).

لكن أفلاطون لم يلبث أن أضاف إلى النفس وظيفة ثالثة هي الحركة، فجعل النفس مبدأ حركة لذاتها وللجسم الذي تحلّ فيه، يقول أفلاطون: «وننتهي إذن إلى أن كل ما يحرك ذاته بذاته فهو مبدأ حركة، ومن المستحيل أن يفنى أو يوجد – يكون -... إذاً ما يتحرك بنفسه خالد. ولن ينتابنا الشك عند إثباتنا أن الحركة هي ماهية النفس، لأن كل جسم يتلقى حركته من الخارج جسم غير حي، وعلى العكس من ذلك فإن الحي يتلقى من باطنه مبدأ حركته. وقد ثبت لنا أن طبيعة النفس تتلخص في ذلك»(٣).

وهكذا صارت النفس عند أفلاطون مبدأً للحياة والمعرفة والحركة، ولعل هذا ما دفع أفلاطون إلى عرض أسطورة العربة المجنحة في محاورة «فايدروس»، مقسماً النفس إلى أقسام ثلاثة، يقول أفلاطون: «سوف نشبه النفس بمركبة مكونة من جوادين مجنحين وسائق يقودهما... وبالنسبة لنا لا تكون العربة متجانسة الأجزاء، لأن السائق يقود زوجاً من الجياد،

(١) فرانسوا شاتليه، أفلاطون، ص ١١٢.
(٢) المرجع السابق، ص١١٣.
(٣) أفلاطون، فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار المعارف بمصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٧٠.

وأحد الجياد جميل وأصيل، أما الثاني فهو على العكس من ذلك سواء في طبيعته أو سلالته»[1].

ومن الواضح أن قائد العربة هنا هو العقل، وهو الجزء الأسمى في النفس.

أما عن علاقة النفس بالجسد، فإ ا تبقى عند أفلاطون علاقة متوترة، فقد أشار أفلاطون سابقاً – كما مر معنا – بأن النفس سيدة الجسد، هي تأمر وهو يطيع، كما أشار أيضاً إلى أن الجسد سجن للنفس، يكبلها بأهوائه وشهواته. وإذا كان هذان القولان يظهران تناقضاً في تصور أفلاطون لعلاقة النفس بالجسد، فإن أفلاطون يحسم هذا التناقض بالقول بتوتر العلاقة بينهما، بحيث إن النفس عند اتحادها بالجسد، لا تخضع له تماماً، كما أنه لا يخضع لها تماماً، بل إن النفس «ما فتئت تارة تنجرف في تياره بالعنف، وتارة بحرفه في تيارها»[2].

ومع ذلك، فإن أفلاطون في نظرته للنفس، يتجاوز مسألة علاقتها بالجسد، مشيراً – استناداً إلى مسألتي الحركة والعقل – وبعد تأكيده على حركة العالم، إلى أنه «يجب القول، طبقاً لبرهان محتمل، بأن هذا العالم في الحقيقة كائن حي ذو نفس وعقل، وأنه حدث وصار بعناية الله»[3] وهكذا، فإن الأشياء كلها لم تعد مملوءة بالآلهة، كما قال طاليس، بل للعالم نفس كلية، هي مبدأ حياته وتفكيره وحركته، وللبشر والكائنات الحية الأخرى – الحيوانات تحديداً – نفوس جزئية خاصة ا. رغم أن أفلاطون، وإن أسند العقل إلى العالم، فإنه لم يتطرق إطلاقاً إلى طبيعة المسائل التي يفكر فيها هذا العقل.

وأخيراً، فإننا نخلص – في موضوع النفس عند أفلاطون – إلى أن النفس خالدة وهي مبدأ حياة ومعرفة وحركة، وهي مركبة من أجزاء، كما أ ا تعاني مصيراً تحاسب فيه على سلوكها أثناء وجودها بالجسد، بالثواب أو العقاب.

---

(١) أفلاطون، فايدروس، ص٧٠-٧١.

(٢) أفلاطون، الطيماوس، ترجمة فؤاد جرجي بربارة، وزارة الثقافة: دمشق، ١٩٦٨، ص ٢٤٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٢١٢.

٢ – الوجود والمعرفة:

أشرنا سابقاً إلى أن أفلاطون غالباً ما يتناول هذين الموضوعين - الوجود والمعرفة – معاً، وذلك كما مر معنا في «فيدون» و«الجمهورية» وأفلاطون، وغالباً ما استمر ذا الطرح في محاوراته اللاحقة، مثل «فايدروس»، و«الطيماوس»، وهو يؤكد باستمرار بأن الموجود الحقيقي هو موضوع المعرفة الحقيقية، يقول أفلاطون: «وإذن، فإن الجوهر الموجود حقيقة، غير ذي اللون والشكل، وغير المحسوس، والذي يدركه العقل وحده – قائد النفس – هو الجوهر الذي يكون موضوعاً لكل معرفة حقيقية[١].

كما أن أفلاطون يعود للتأكيد على أن ثمة نوعاً من المعرفة الظنية، والتي تقع في مرتبة بين العلم والجهل. يقول أفلاطون في محاورة «المأدبة» وفي سياق حوار سقراط مع العرافة ديوتيما:

«ديوتيما: ألا تعلم أن ثمة حالة للعقل هي بين الحكمة والجهل؟

سقراط: ماذا تقصدين؟ أوضحي.

ديوتيما: أن يكون للمرء معتقدات صحيحة، ولكنه لا يستطيع البرهنة على صحتها. وأنت ترى من غير شك، أنه لا يمكن أن نسمي تلك الحالة معرفة، لأن ما لا يبرهن عليه لا يستحق هذا الاسم. ولكن من الخطأ – كذلك – أن نسميها جهلاً، كيف نسميها جهلاً، والعقل يستطيع الوصول ا إلى الحقيقة؟ فحالة المعتقدات الصادقة هي وسط بين العلم والجهل»[٢].

إذن، فالاعتقاد أو الظن الصادق ليس علماً أو معرفة حقيقية، وهو الأمر الذي سيؤكد عليه أفلاطون في الثيئيتس، وطالما أكد أفلاطون على التمييز بين المعرفة والظن أو الاعتقاد، فمن الطبيعي أن يعود إلى التأكيد على التمييز بين الموجود والصائر. يقول أفلاطون: «في نظري إذن، لا بد أن نميز أولاً الأمور التالية: ما هو الكائن الدائم الوجود ولا حدوث له، وما هو المحدث دوماً وغير الموجود أبداً. إن الواحد يدرك بالفكر بواسطة البرهان، إذ يوجد دوماً على حال واحد، والآخر يخمنه الظن بواسطة الحس الخالي من البرهان، إنه محدث بالٍ

---

(١) أفلاطون، فايدروس، ص ٧٣.

(٢) أفلاطون، المأدبة، ترجمة: وليم الميري، دار المعارف بمصر: القاهرة، ١٩٧٠، ص٥٩.

وفي الحقيقة لا يوجد أبداً»[1]. وإذا كان أفلاطون قد أشار في محاورة «المأدبة» على لسان ديوتيما، بأن الظن أو الاعتقاد، لا يبلغ مرحلة العلم، لأن الظن لا يملك برهاناً، فإنه أكد لاحقاً في «الثيئيتس» و«الطيماوس»، بأنه حتى الظن الصادق مع برهان ليس علماً أو معرفة حقيقية، مرجعاً ذلك إلى اختلاف براهين المعرفة الحقيقية عن براهين الظن والاعتقاد. فبينما تكون براهين المعرفة يقينية وضرورية وثابتة، فإن براهين الظن هي براهين محتملة رغم أ ا تشابه براهين المعرفة شكلياً. يقول أفلاطون: «فالثابت إذن والراسخ والواضح بعد (إدراك) العقل له، تلزمه براهين ثابتة لا تتحول... أما براهين ما يماثل ذلك الثابت، فتكون محتملة ومجارية للبراهين الأولى من باب المماثلة، لأن المماثل صورة الموجود. والحقيقة هي بالنظر إلى الاعتقاد والظن، ما هو الكيان بالنظر إلى الحدوث والصيرورة»[2].

وهكذا فإن أفلاطون يحافظ على التمييز المطلق بين المعرفة والظن، وبين الموجود والصائر أو المحدث، كما فعل في «فيدون»، و«الجمهورية».

٣ – الوجود وعلاقة المثل بالأشياء:

إذا كان أفلاطون قد خصص محاورة «الثيئيتس» لنقد نظريات المعرفة والمتعلقة بالإدراك الحسي والظن الصادق والظن الصادق مع برهان، فإنه في محاورة «بارمنيدس» نقد نظريته هو في العلاقة بين المثل والأشياء باعتبارها علاقة مشاركة.

ففي هذه المحاورة يثير بارمنيدس جملة من المشكلات حول مفهوم المشاركة في وجه سقراط. إذ يسأل بارمنيدس سقراط فيما إذا كان «الشيء المشارك في المثال يشارك في المثال كله أم في جزء منه فحسب»[3].

ومن ثم يعيد بارمنيدس السؤال بصيغة أخرى، بعد أن يؤكد سقراط بأن الشيء إما أن يشارك في المثال كله أو في جزء منه، وليس من احتمال آخر للمشاركة، فيقول بارمنيدس

---

(١) أفلاطون، الطيماوس، ص٢٠٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٩-٢١٠

(٣) أفلاطون، بارمنيدس، ترجمة حبيب الشاروني، ا لمس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٨.

«والمثال كله كيف تتصوره حاضراً في كل واحد من الكثرة؟ هل يظل واحداً أم ماذا؟ ويرد سقراط قائلاً: وماذا يمنعه من أن يبقى واحداً يا بارمنيدس؟ فيجيب بارمنيدس: إنه في هذه الحالة يبقى واحداً وهو هو، ويكون كذلك حاضراً كله معاً في أشياء متكثرة ومنفصلة، وعلى هذا يكون منفصلاً عن نفسه[1].

ثم يخلص أفلاطون إلى أنه لا يمكن أن يكون المثال موجوداً بكليته في كل واحد من الأشياء الجزئية، لأن هذا يؤدي إلى انفصال المثال عن نفسه. ومن ثم يبحث أفلاطون عن إمكانية أن يكون المثال مشاركاً بجزء منه في كل شيء جزئي، لكن هذا الحل يؤدي إلى تكثّر المثال بعدد الأشياء الجزئية التي تشارك فيه. وهذا يناقض كون المثال واحداً. وهكذا ينتهي أفلاطون إلى أن مفهوم المشاركة بين المثل والأشياء يؤدي إلى تناقض مهما كانت طبيعة المشاركة. ومن ثم فإن أفلاطون سيلجأ لاحقاً في محاورة «الطيماوس» إلى مفهوم النسخ، أي الصنع وفق نموذج، وهي وظيفة الديمورج، ومن ثم تصير الأشياء الجزئية المحسوسة نسخاً للمثل، وتصير الأعمال الفنية التي تصور الأشياء الحسية والطبيعة نسخاً عن نسخٍ.

٤ – الله والفلسفة:

في آخر محاورة له وهي «القوانين»، يذكر أفلاطون – بشكل غير مباشر – بأحد المنطلقات الأساسية لفلسفته، ألا وهو خلافه الجذري مع السفسطائيين، فيرد على عبارة بروتاغوراس «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً»، ليقول أفلاطون: «إن الله وحده هو الذي يعتبر بحق بالنسبة لي وبالنسبة لك مقياس الأشياء ككل»[2].

ومن ثم يخلص أفلاطون إلى «أن الله هو الهدف الحقيقي لكل جهد جاد خير»[3]، ومن ثم يصير الله هو هدف الفيلسوف، وهو ليس هدفاً نظرياً معرفياً فقط، بل هدف سلوكي أيضاً. إذ إن أفلاطون كان قد أشار في الثيئيتس إلى أن الفلسفة هي «التشبه بالله قدر المستطاع.

---

(١) أفلاطون، بارمنيدس، ص ١٨.

(٢) أفلاطون، القوانين، ترجمة محمد حسين الظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة، ١٩٨٦، ص ٣٢٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٤٠.

والتشبه بالله هو أن يمسي المرء عادلاً قديساً يتصرف بفهم وفطنة»[١]. وهنا لعلّه من المفيد الإشارة إلى أن أفلاطون في هذا التعريف لا يريد عزل الفيلسوف عن ا تمع، بل هو ما زال يرى فيه الفيلسوف الملك، بمعنى أنه لم يتخل عن دور الفيلسوف السياسي، إذ يؤكد أفلاطون بأن «أعظم وأشرف فرع من فروع الحكمة هو الذي يتناول تنظيم الدولة والأسرة وهو الاعتدال والعدل»[٢].

إذاً، تنظيم الدولة والأسرة بعدلٍ هو جوهر الفلسفة ووظيفة الفيلسوف، وهو ذا يتشبه بالإله الصانع (الديمورج) في تنظيمه العادل للعالم. يقول غاستون مير إن الإنسان مقيم في العالم الذي يشكل نظاماً – إن هذا النظام هو جوهر الوظيفة الديمورجية[٣].

و ذا تأخذ الفلسفة بعدها العملي الاجتماعي، والذي يتطلب تفاعل كل أفراد ا تمع، من حكام ومحاربين ومنتجين في ظل القوانين، يقول أفلاطون: «وإذا ما أذعن الجميع – للقوانين – وتم الاتفاق والتراضي، ساد العدل، على نحو ما تأمر به القوانين، وهي سيدة ا تمع»[٤].

وأخيراً، لا بد لنا من القول بأن نقطة انطلاق هذا البحث كانت مجموعة من الأسئلة، وكان البحث محاولة للإجابة عنها، إلا أننا ومع اية البحث، نجد أنفسنا أمام عدد أكبر من الأسئلة، والكثير من هذه الأسئلة، أثارها الباحثون، وقدموا إجابات عنها، لكن الإجابات المختلفة والمتناقضة، عن السؤال الواحد، تعني أن السؤال ما زال مطروحاً للنقاش. وهذا بذاته تأكيد على أن النص الأفلاطوني هو نص مفتوح وقابل لقراءات متعددة. وهو ما يعزز يقيننا بضرورة العودة إلى أفلاطون المرة تلو المرة، مما يعني أن للبحث بقية.

---

(١) أفلاطون، الثيئتتس، ص١٦٣.
(٢) أفلاطون، المأدبة، ص٦٧.
(٣) غاستون مير، أفلاطون، ص٣١.
(٤) افلاطون، المأدبة، ص٥١.

المصادر

مؤلفات أفلاطون «حسب تسلسلها التاريخي».

١- أفلاطون، هيبياس الكبرى، ترجمة علي نجيب إبراهيم، دار كنعان، دمشق ٢٠٠٣.

٢- أفلاطون، محاورات أفلاطون: أوطيفرون – الدفاع – اقريطون – فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود مكتبة النهضة: القاهرة ١٩٦٣.

٣- أفلاطون، في الفضيلة محاورة «المينون» ترجمة عزت قرني، دار قباء، القاهرة ٢٠٠١.

٤- أفلاطون، بروتاغورس، ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف، دار الكتاب العربي: القاهرة ١٩٦٧.

٥- أفلاطون، فيدون، ترجمة علي سامي النشار، عباس الشربيني، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٥.

٦- أفلاطون، محاورة كراتيليوس، ترجمة عزمي طه السيد أحمد، وزارة الثقافة الأردنية، عمان ١٩٩٥.

٧- جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة، ١٩٨٥.

٨- أفلاطون المأدبة، ترجمة وليم المري، دار المعارف بمصر: القاهرة ١٩٧٠.

٩- أفلاطون فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار المعارف بمصر: القاهرة.

١٠- أفلاطون بارمنيدس، ترجمة حبيب الشاروني، المشروع القـومي للترجمـة: القـاهرة ٢٠٠٢.

١١- أفلاطون التئيتتس، ترجمة فؤاد جرجي بربارة، وزارة الثقافة، دمشق: ١٩٧١.

١٢- أفلاطون الطيماوس، ترجمة فؤاد جرجي بربارة، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٦٨.

١٣- أفلاطون القوانين، ترجمة محمد حسن الظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦.

المراجع

١. أ: هـ. آرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي: بيروت.

٢. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية: القاهرة ١٩٥٤.

٣. أحمد يوسف، القراءة النسقية، الدار العربية للعلوم، بيروت ٢٠٠٧.

٤. أندريه كونت سبويفل، الفلسفة، ترجمة علي أبو ملحم المؤسسة الجامعية للدراسات: بيروت ٢٠٠٨.

٥. أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية: القاهرة ١٩٧٦.

٦. جان بران، أفلاطون والأكاديمية، ترجمة جورج أبو كسم، دار الأبجدية، دمشق ١٩٩٤.

٧. جان بييرديمون، الفلسفة القديمة، ترجمة ديمتري سعادة، المنشورات العربية: بيروت ١٩٨٤.

٨. جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٧.

٩. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني: بيروت ج١، ١٩٧٨ وج٢ ١٩٧٩.

١٠. جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، الأحوال والأزمنة ٢٠٠٢.

١١. جون هرمن راندال وجوستاس بوفلر، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة ملحم قربان، دار العلم للملايين: بيروت ١٩٦٣.
١٢. جيروم غيث، أفلاطون، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٧٠.
١٣. جيل دولوز، فيلكس غافاري، ما هي الفلسفة ؟، ترجمة مطاع الصفدي، المركز الثقافي العربي: بيروت ١٩٩٧.
١٤. جيمس فينيكان، أفلاطون، دار المشرق، بيروت: ط٢، ٢٠٠٢.
١٥. ساخاروفا، من فلسفة الوجود إلى النبوية، ترجمة أحمد برقاوي دار دمشق ١٩٨٤.
١٦. سليم دولة، ما الفلسفة ؟ دار الفرقد، دمشق ٢٠٠٨.
١٧. شارل فريز، الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت ١٩٦٨.
١٨. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي ٢٠٠٥.
١٩. غاستون مير، أفلاطون، ترجمة بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠.
٢٠. فالترز، أفلاطون، ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرون، دار الكتاب اللبناني: بيروت ١٩٨٢.
٢١. فرانسوا شاتلية، أفلاطون، ترجمة حافظ الجمالي، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩١.
٢٢. الفرد نورث وايتهيد، أنماط الفكر، ترجمة عبد المنعم عثمان المشايخي، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ٢٠٠٨.
٢٣. فريدريك كويلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ا لمس الأعلى للثقافة: القاهرة ٢٠٠٢.

٢٤. كارل ياسبرز، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة جورج صدقني، مكتبة أطلس، بدون تاريخ ومكان الإصدار.
٢٥. مارتن هيدغر، ما الفلسفة ؟ ما الميثافيزيقا، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٤.
٢٦. محمد الوقيدي، ما الابتسمولوجيا، دار الحداثة: بيروت ١٩٨٣.
٢٧. مليكة غبار وآخرون، الحجاج في درس الفلسفة، أفريقيا الشرق، دار البيضاء ٢٠٠٦.
٢٨. هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح، وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٢.
٢٩. وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة: القاهرة ١٩٨٤.
٣٠. يحيى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة: القاهرة ١٩٩٣.

المراجع الأجنبية

1 – BRYAN MAGEE. The STORT of Philosoply, Aborling Kindrsley Book: NewYork, 2001.
2 – Samuel Enochstomrf, Philosphy: History and Proulems, Mcgraw – Hill Book Company: NewYork 1989.
3 – W.H.Walsh, Metaphysics, A Harbinger Book. NewYork, 1963